



Das

...che Religionssystem

...ellen neu untersucht und entwikelt

von

...erdinand Christian Baur

...ssor der evang. Theologie an der Universität zu Tübingen.

...bingen,
... F. Osiander.

...31.

...2.

Das

Manichäische Religionssystem

nach den Quellen neu untersucht und entwikelt

von

Dr. Ferdinand Christian Baur
ordentlichem Professor der evang. Theologie an der Universität
zu Tübingen.

Tübingen,
Verlag von C. F. Osiander.

1831.



Tübingen, gedruckt bei Hopfer de l'Orme.

Vorrede.

Indem ich die gegenwärtige Schrift dem Publicum übergebe, habe ich nach demjenigen, was im Eingange derselben, in der allgemeinen Vorerinnerung, über das Verhältniß dieser neuen Untersuchung und Darstellung des Manichäischen Lehrbegriffs zu den Werken der Vorgänger gesagt ist, zur Rechtfertigung ihrer Erscheinung nur weniges hinzufügen.

Die Aufgabe der vorliegenden Untersuchung glaubte ich als eine dreifache auffassen zu müssen.

Vor allem mußte es um eine urkundliche Darlegung der historisch gegebenen Elemente zu thun seyn, aus welchen das ganze System zu construiren ist. Nicht nur um jeden Schein der Willkühr zu vermeiden, sondern auch um der Darstellung selbst ein frischeres Leben zu geben, sind überall, ungeachtet dadurch der Umfang der Schrift nicht unbedeutend erweitert wurde, die Hauptstellen, die die historische Basis der Untersuchung bilden, in ihrem Zusammenhange mitgetheilt worden. So erleichternd gerade in diesem Theile der Untersuchung die Arbeiten der Vorgänger seyn mußten.

*

so wird doch niemand, wie ich hoffe, ein durchgän- giges selbstständiges Quellenstudium, und eine umfas- sendere und durchgreifendere Benüzung der wichtigsten Beweisstellen vermissen.

Die schwierigste Aufgabe einer solchen Untersuchung ist immer die Entwiklung des innern Zusammenhang der einzelnen Theile des Systems, die getreue und lebendige Auffassung der das Ganze beherrschenden or ganischen Idee. Der Historiker muß sich immer auch wieder über den historisch gegebenen Stoff stellen, und die Grundansicht, die er vom Ganzen gewinnt, is zulezt durch Momente bedingt, die über die Sphär des speciellen Gegenstandes seiner Untersuchung wei hinausliegen. In dieser Hinsicht hauptsächlich schie es mir nothwendig, in die Beziehungen sorgfältige einzugehen, die der Manichäismus theils zu dem christ lichen Gnosticismus, theils zu den Religionen de Alterthums überhaupt unverkennbar hat. Ich gesteh es gerne, daß der Versuch, ein System, wie da Manichäische ist, in seinen lezten und höchsten Prin cipien aufzufassen, auf gewiße Puncte führt, in An sehung welcher das entscheidende Urtheil mehr ode minder nur der individuellen Ansicht und Geistesrich tung des darstellenden Historikers angehören zu müsse scheint. Gleichwohl glaubte ich auch solche Puncte u so weniger unerörtert lassen zu dürfen, je häufiger s sonst entweder mit völligem Stillschweigen übergange oder wenigstens nur flüchtig berührt werden, wäre auch nur, um die Grenzpuncte zu bezeichnen, die d

streng historischen Untersuchung durch die Natur der Sache gesteckt sind.

In engem Zusammenhange mit dem so eben Bemerkten steht, was ich als einen dritten Theil der gesammten Aufgabe betrachtete, die genauere Nachweisung der historischen Genesis des Manichäischen Systems. Was in dieser Beziehung noch zu leisten ist, mag die einfache Bemerkung zeigen, daß in dem ganzen Jahrhundert, das nunmehr seit der Erscheinung des geistvollen und inhaltsreichen Beausobre'schen Werkes über die Manichäer nächstens verflossen ist, kein Versuch gemacht wurde, das Manichäische System aus dem weitern erweiterten Gesichtskreis des orientalischen Religionsgebiets, welchem es nach Ursprung und Inhalt angehört, zu betrachten. Es genügt mir, wenn die hier gegebenen, auch bei dem jezigen Stande unserer Kenntniß des höhern Orients immer noch dürftigen Andeutungen der Beachtung besser ausgerüsteter und weiter sehender Forscher nicht unwerth erscheinen.

Der ganze Gang der vorliegenden Untersuchung rückt den Manichäismus immer mehr aus dem engen Kreise der christlichen Sectengeschichte in die weitere und freiere Sphäre der alten Religionsgeschichte hinüber. Nur von diesem Gesichtspunct aus kann das Manichäische Religionssystem in seiner wahren Bedeutung erscheinen: für die christliche Kirchen- und Dogmen-Geschichte bleibt ihm demungeachtet dieselbe Wichtigkeit. Um diese Seite um so weniger unbeachtet zu lassen, glaubte ich in dieser Darstellung auch der in

mancher Hinsicht sehr anziehenden Polemik der chris lichen Gegner etwas mehr Raum gestatten zu dürfer als ihr gewöhnlich gegönnt wird.

Das Studium der historischen Theologie hat in de neueren Zeit durch die Leistungen und Anregunge trefflicher Männer einen so erfreulichen Aufschwun genommen, und ist zugleich durch die großartige Wer dung, die die neuere Theologie überhaupt characterisir in eine so lebendige und fruchtbare Beziehung zur Dog matik als Wissenschaft gesezt worden, daß jeder neu Beitrag, auf dem weiten, der Forschung noch offe liegenden Felde, schon darum eine nicht unfreundlich Aufnahme sich versprechen zu dürfen scheint. Mög der gegenwärtige, eben so sehr einer Cardinalhärese de Christenthums, als einer Hauptform der alten Reli gion gewidmete, es wenigstens nicht verkennen lassen daß er aus eben diesem Interesse für solche Studie hervorgegangen ist, und die Aufmerksamkeit, die ihr etwa zu Theil wird, zu vielen lichtvollen und gründ lichen Belehrungen Veranlassung geben!

Uebersicht des Inhalts.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorerinnerung.

Die beiden Principien und die beiden Reiche.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der beiden Principien und die Weltschöpfung.

Dritter Abschnitt.

Seele und Leib, die Erschaffung des ersten Menschen, die Sünde.

Vierter Abschnitt.

Christus und die Erlösung, die Zurükführung der Seelen aus der materiellen Welt und ihr endliches Schiksal.

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum: die ursprünglichen Elemente, aus welchen er hervorgegangen ist.

Erster Abschnitt.

Allgemeine Vorerinnerung.

Die beiden Principien und die beiden Reiche.

Der Manichäismus ist, wie der Gnosticismus, unstrei- eine der merkwürdigsten Erscheinungen auf dem Gebiete ältesten christlichen Religionsgeschichte, in gewißer Hin- sogar noch von höherem Interesse als der Gnosticis- . Es handelt sich bei diesen beiden ihrem inneren Cha- nach so homogenen, und, wie gewöhnlich geschieht, nur mit Rücksicht auf gewiße äußere Verhältnisse unter- denen Erscheinungen nicht blos um eine, auf eine einzelne des Christenthums, ein einzelnes Dogma des christ- Lehrbegriffs sich beziehende Differenz, um eine hä- che Meinung im gewöhnlichen Sinne, sondern um ei- ins Große und Allgemeine gehenden Widerspruch, eine Ganzen divergirende Geistesrichtung. Die Berührung beiden Systeme mit dem Christenthum ist eine so auf- eigentliche und äußerliche, daß wir auf einen vom ndpunct des Christenthums völlig verschiedenen gestellt en; es steht hier nicht Dogma gegen Dogma, son- Religionssystem gegen Religionssystem, und wir tre- aus dem speciellen Gebiete der christlichen Religions- ichte in das der allgemeinen Religionsgeschichte hinü- Das Religionssystem, das hier zwar in mannigfa- äußere Berührung mit dem Christenthum kommt, aber aller Befreundung im Einzelnen einen sehr tiefgehen-

den Gegensaz gegen dasselbe bildet, ist, wenn wir das We sentliche vom minder Wesentlichen scheiden und auf d allgemeinen Principien zurükgehen, das heidnische, sofer wir ihm den Character einer Naturreligion beilegen müsse welcher der ethische Character des Christenthums noch frem ist. Treffen in dieser gemeinsamen Richtung der Gnosticismu und Manichäismus völlig mit einander zusammen, so unte scheidet sich dagegen der leztere vom erstern durch eine m grösserer Consequenz versuchte Durchführung des aufgeste ten Princips, und, was die unmittelbare Folge hievon i einen noch schärferen Gegensaz gegen das Christenthur Wie schon in den alten Religionen der vorherrschende P lytheismus auf einer gewißen Stufe in den Dualismu überging, so trägt auch der Gnosticismus im Allgemein ein mehr polytheistisches Gepräge an sich, während d Manichäismus seiner ganzen Gestaltung nach dualistis ist. Im Zusammenhang damit steht die Mannigfaltigke der Formen, in welchen sich der Gnosticismus in ein Reihe von Secten auf verschiedene Weise modificirte u individualisirte; der Manichäismus dagegen behauptet au in dieser Beziehung den strengeren Character der Einhe

Was den Manichäismus vom Gnosticismus unte scheidet, kann nur dazu dienen, das speculative und re giöse Interesse einer so eigenthümlichen Erscheinung zu höhen. Er hat daher auch, seitdem die Geschichte christlichen Theologie Gegenstand eines tiefer eindringend Quellenstudiums und einer geistvolleren Behandlung gew den ist, die Aufmerksamkeit mehrerer ausgezeichneter F scher auf sich gezogen, unter welchen besonders Beauso und Mosheim durch sorgfältige Sammlung und Ordnu der zerstreuten Materialien eine Bahn gebrochen [1]),

---

1) Beausobre Histoire critique de Manichée et du Ma cheisme. Amsterdam. T. I. 1734. T. II. 1739.

welcher jeder nachfolgende Bearbeiter nur mit Dank gegen seine Vorgänger weiter streben kann. Nur hat Beausobre bei einer gewissen einseitigen apologetischen Tendenz und dem Bestreben, nicht blos das Verwandtere, sondern auch das nur in entfernterer Beziehung zum Gegenstand seiner Aufgabe Stehende in den Kreis seiner Darstellung zu ziehen, das Characteristische und Individuelle des Manichäismus nicht selten verwischt, wenigstens nicht gehörig ins Licht gesezt, und die Uebersicht des Zusammenhangs erschwert, und freieren Combinationen nicht immer die nöthige historische Begründung zu geben gewußt. Unter den neuern Bearbeitungen ist, da Walch [2]) sich darauf beschränkte, die Resultate der Vorgänger mit verständigem Urtheil zu benüzen, und bei seinem atomistisch zerstückelnden und aneinanderreihenden Verfahren seiner Darstellung weder Leben einzuhauchen noch Farbe zu geben vermochte, unstreitig der Mosheim'schen in Hinsicht der Kritik und Klarheit und der lichtvollen und umfassenden Behandlung der Vorzug zuzuerkennen. Das Urtheil, das Gieseler (Theol. Stud. und Krit. I. 3. S. 599) über Mosheim fällt, er habe sich in der Entwicklung des Manichäischen Lehrbegriffs blos mit der äusserlichen Zusammenstellung des Mythus begnügt, ohne zugleich die innere Genesis nachzuweisen, dürfte großentheils auch noch auf seine Nachfolger in der neuern Zeit seine Anwendung finden. Läßt doch selbst die Neander'sche Darstellung (Allg. Gesch. der christl Relig. und Kirche I. 2. S. 813—859) bei allen Vorzügen, die das treffliche Werk auch in dem hieher gehörigen Abschnitte auszeichnen, gerade in solchen Puncten, die die durchgreifende genetische Entwiklung betreffen, da und dort noch

1) Mosheim De rebus Christianorum ante Constantinum M. Commentarii. Helmst. 1753.

2) Ch. W. F. Walch Entwurf einer vollständigen Historie der Kezereien u. s. w. Th. I. Leipzig 1762. S. 685. f.

Manches zu wünschen übrig. Neben den neuesten, nur eine allgemeine Uebersicht gebenden und nur einzelne Punkte besonders hervorhebenden Schriften von Reichlin-Melldegg und Wegnern [3]) ist der Beitrag bemerkenswerth, welchen Gieseler in den Theol. Studien und Kritiken (herausg. von Ulmann und Umbreit I. 3. Hamb. 1828. S. 599) zur Beurtheilung sowohl dieser beiden Schriften, als auch der Neander'schen Darstellung Mani's und der Manichäer gegeben hat. Es sind hier mehrere sehr schäzbare Bemerkungen niedergelegt, die bei einer neuen Untersuchung besondere Aufmerksamkeit verdienen. Im Allgemeinen scheint mir, wenn ich die bisherigen Bearbeitungen mit den Quellen, aus wel chen unsere Kenntniß des Manichäischen Systems zu schö pfen ist, und mit dem so bedeutenden Erfolge der Bestre bungen vergleiche, durch welche uns in der langen Zei seit Beausobre und Mosheim der Blick in den alten un neuen Orient immer mehr erweitert und aufgehellt wor den ist, theils in Hinsicht der Auffassung des ganze Systems und einzelner in das Ganze besonders eingre fender Momente, theils besonders auch in Hinsicht de Verhältnisses, in das der Manichäismus auf der einen Se te zum Christenthum, auf der andern zu den Religionss stemen des Orients zu setzen ist, noch ein weites Feld f neue Forschungen offen zu stehen, und manche wichti Frage noch nicht so erörtert und entschieden zu seyn, d ein neuer Versuch, zu weiterer Aufhellung des bisher no mehr oder minder dunkel Gebliebenen etwas beizutragen, a

---

3) Die Theologie des Magiers Manes und ihr Ursprung. A den Quellen bearbeitet von K. A. Reichlin-Melldegg. Fr a. M. 1825.
Manichaeorum indulgentias cum brevi totius Manich ismi adumbratione e fontibus descripsit A. F. V. de W nern. Lips. 1827.

ein überflüssiges und zweckloses Unternehmen angesehen werden müßte.

Was zuerst die Quellen betrifft, so ist seit Beausobre von dem Verhältniß der von zwei Seiten uns zugekommenen Berichte über Mani's Leben und Lehre, der orientalischen und occidentalischen, vielfach die Rede gewesen, und nach Beausobre's Vorgang die Meinung ziemlich gewöhnlich geworden, bei der bedeutenden Verschiedenheit zwischen beiden falle das Uebergewicht der Glaubwürdigkeit sehr entschieden auf die Seite der Orientalen. Auch Neander a. a. O. S. 815. gibt Beausobre darin Recht, daß derselbe die abendländischen Nachrichten, deren Unhaltbarkeit er gut bewiesen, ganz verworfen und sich nur an die orientalischen gehalten habe. Wie weit diese Behauptung in der Beziehung, in welcher sie Neander zunächst geltend macht, in Beziehung auf die Geschichte des Stifters der Secte wirklich gegründet ist, wird an einem andern Orte noch in Betracht kommen; hier scheint mir jedoch die Bemerkung nicht überflüssig zu seyn, daß jenes Mißtrauen gegen die Glaubwürdigkeit der occidentalischen Quellen keineswegs auch auf die in ihnen enthaltene Darstellung der manichäischen Lehre ausgedehnt werden darf. Theils kann in dieser Beziehung, da die Orientalen über die Lehre Mani's im Grunde nichts von Bedeutung mittheilen, von einer Vergleichung nicht wohl die Rede seyn; theils haben wir nach der ganzen Beschaffenheit der occidentalischen Quellen, soweit sie die Lehre Mani's betreffen, keine gegründete Ursache, ihre Treue in Zweifel zu ziehen. Selbst wenn die Acten der Disputation, die der Bischof Archelaus von Kaskar in Mesopotamien mit Manes gehalten haben soll [4]), wie Neander a. a. O. behauptet,

---

4) Acta Disputationis S. Archelai Cascharorum in Mesopotamia Episcopi cum Manete haeresiarcha. Galland. Bibl. Vet. Patr. Tom. III. S. 569 f. Nach Phot. Bibl. cod. 85.

noch so „offenbar eine übel zusammenhängende, ziemli
mährchenhaft aussehende Erzählung enthalten," so dürf
doch hieraus in Ansehung d es dogmatischen Theils kei
besonders nachtheiliger Schluß gezogen werden. Nebe
diesen Acten sind die Hauptschriftsteller, die wir aus d
nicht unbedeutenden Zahl der Gegner, die gegen den M
nichäischen Lehrbegriff geschrieben haben, noch benützen kö
nen, Epiphanius (Adv. haer. LXVI.), der mit den Act
beinahe durchaus übereinstimmt, und uns einen wichtig
Theil derselben, den Bericht, welchen der von Manes a
trünnig gewordene Schüler desselben, Turbo, dem Arch
laus über Mani's Lehre erstattete, in dem griechischen Tex
erhalten hat; Titus, Bischof von Bostra, in seinen drei no
vorhandenen Büchern gegen die Manichäer [5]); Alexand

Ed. I. Bekk. S. 65. hatte Heraklian, Bischof von Chalcedo
der ein Werk von zwanzig Büchern gegen die Manichä
schrieb (zur Zeit des Kaisers Anastasius), in demselben a
ein Verzeichniß der früheren Schriftsteller gegen Mani's I
lehre gegeben, in welchem ein gewißer Hegemonius als V
fasser der Acten der Disputation des Archelaus voranst
(ὁ τὰς Ἀρχελάου πρὸς Μανιχαῖον ἀντιλογίας ἀναγράψας).

5) Gall. Bibl. T. V. S. 269. f. Ueber die Quelle, die Ti
von Bostra seiner Widerlegung der Manichäischen Lehre
Grunde legte, bemerkte Heraklian nach Photius a. a.
Ἔδοξε μὲν κατὰ Μανιχαίων γράφειν, ἔγραψε δὲ μᾶλλον κ
τῶν Ἄδδου συγγραμμάτων. Dasselbe sey dem Diodorus
Tarsus begegnet, der ein Werk von 25 Büchern gegen
Manichäer schrieb, ὃς διὰ μὲν τῶν πρώτων βιβλίων ἑπτὰ
ται μὲν τὸ τοῦ Μανιχαίου ζῶν εὐαγγέλιον ἀνατρέπειν,
τυγχάνει δὲ ἐκείνου, ἀλλὰ ἀνατρέπει τὸ ὑπὸ Ἄδδα γεγρ
μένον, ὃ καλεῖται μόδιον (nach Marc. 4, 21.). Addas w
unter den drei ersten Schülern Mani's genannt, in den A
Disput. Arch. c. 53., von Cyrill von Jerus. Catech. VI.
Epiphan. Haer. LXVI. 5., Theodoret Fab. haer. I, 26.

m Lycopolis in einer kleinen Schrift [6]), und besonders Augustin in einer Reihe größtentheils gegen africanische Manichäer gerichteter Schriften [7]). So sind es demnach, wenn wir die wenigen, übrigens nicht unwichtigen Fragmente aus Briefen Mani's selbst, die uns theils in den Werken Augustins, theils in einer Pariser Handschrift (vgl. Fabric. Bibl. gr. Vol. VII. S. 315.) erhalten sind, ausnehmen, nur polemische Schriftsteller, aus deren ziemlich unzusammenhängenden, summarischen, nur für den Zweck der Bestreitung mitgetheilten Angaben das Manichäische System seinem innern Organismus nach zu reconstruiren ist. Doch macht uns der bedeutendste unter diesen Polemikern, Au-

---

Titus schrieb, wie wir aus II. 26. sehen, kurze Zeit nach der Regierung des Kaisers Julian.

Gall. Bibl. T. IV. S. 73 f. Man vergl. über ihn Fabr. Bibl. graec. Ed. Harl. 1801. Vol. VII. S. 323. f. Er wird gewöhnlich Bischof von Lycopolis genannt, in seiner Schrift selbst erscheint er, wie Beausobre gut gezeigt hat T. I. S. 236., als ein heidnischer Philosoph, der vom Christenthum eine höchst nüchterne Ansicht hat, wie z. B. aus c. 1. 24. zu sehen ist. Daß er, wie der Titel seiner Schrift sagt, (Alex. Lycopol. qui ex gentibus ad Manichaei opiniones conversus fuerat) einige Zeit Manichäer war, ist nach dem Inhalt seiner Schrift nicht zu glauben.

Die Hauptschriften Augustin's gegen die Manichäer sind:
Contra Epistolam Manichaei, quam vocant fundament.
Contra Faustum Manichaeum Libri XXXIII.,
Contra Fortunatum quendam Manichaeorum presbyterum Disput. I, et II.
Contra Adimantum Manichaei discipulum.
De Actis cum Felice Manichaeo L. I. et II.
Contra Secundinum Manichaeum.
De natura boni.
De duabus animabus.
De utilitate credendi.
De haeres. XLVI.

gustin, dessen Schriften wir für unsere Kenntniß der Manichäi schen Lehre so vieles verdanken, zugleich mit den Darste lungen, welche die afrikanischen Manichäer, geistvolle un gewandte Vertheidiger des Manichäischen Lehrbegriffs wie Faustus, Secundinus, Adimantus, Fortunatus, den selben gegeben haben, meistens mit ihren eigenen Worte bekannt [8]. Da wir keinen Grund haben, anzunehme diese Anhänger Mani's haben sich von dem System un dem wahren Sinne des Meisters entfernt, so dürfen n uns ohne Bedenken an sie wenden, um das Bild, das n uns von Mani's System zu entwerfen suchen, so viel mö lig zu vervollständigen. Vergleichen wir die angegeben Schriften unter einander, so zeigt sich uns in Hinsicht i Farbe und Gestalt, die sie dem Manichäischen System in rer Darstellung geben, eine nicht uninteressante Versch denheit, nach welcher wir sie in zwei Classen theilen kö nen. Die Schriftsteller der einen Classe geben uns d Manichäische System in einer mehr concreten Form, einer lebendigern und reichern mythischen Gestaltung i

8) Es gehört hieher besonders, was Augustin in seinen B chern gegen Faustus aus den Schriften dieses Manich mittheilt. Augustin sagt selbst L. I. c. 1.: *Faustus gente Afer, civitate Milevitanus, eloquio suavis, ing callidus, secta Manichaeus ac per hoc nefando err perversus. Noveram ipse hominem, quemadmodum c memoravi in libris confessionum mearum. Hic quod volumen edidit adversus rectam christianamque fiden catholicam veritatem. Quod cum venisset in manus stras, lectumque esset a fratribus, desideraverunt jure caritatis, per quam eis servimus, flagitaver ut ei responderemus. — Commodum autem arbitror, ejus nomine verba ejus ponere, et sub meo responsio meam.* Faustus war Bischof der Manichäer Confess. V. 3. die Epistola Secundini ad Augustinum (vor Augustins G schrift) ist ein schätzbarer Ueberrest der Schriften der Manic

Ausführung, während die der andern die mythische Hülle und Form mehr abstreifen, und mehr nur den abstraeten Begriff, die logische Seite des Systems herauskehren. Mehrere Mittelglieder, die bei jenen ihre eigene Stelle im System einnehmen, fehlen bei diesen ganz, oder sie sind, beinahe kaum mehr erkennbar, in den Hintergrund zurükgetreten. Am meisten divergiren in dieser Beziehung der Verfasser der Acten und Alexander von Lycopolis, jener durch die mehr concrete, dieser durch die mehr abstracte Darstellung des Systems. In die Mitte zwischen beide fallen Augustin und Titus von Bostra, und zwar so, daß jener ebenso nahe an die Acten, als dieser an Alexander sich anschließt. Was bei den erstern z. B. der Archon, der *princeps tenebrarum* oder der Satan ist, ist bei den leztern die der Persönlichkeit beinahe völlig entkleidete Hyle; was dort ein energer rüstiger Kampf ist, ist hier eine bloße Mischung verschiedenartiger Kräfte und Substanzen. Da nun, wie aus allem erhellt und auch ausdrücklich bezeugt wird [9]), das Manichäische System eine sehr reiche mythische Ausbildung hatte, so würden wir sehr Unrecht thun, gerade derjenigen Darstellung den Vorzug zu geben, in welcher das Concrete dem Abstracten so viel möglich untergeordnet ist, oder da, wo auf der einen Seite eine bloße Kraft, auf der andern eine concrete persönliche Gestalt erscheint, eine durch Verwerfung der einen oder der andern Angabe oder die bloße Zusammenstellung beider zu lösende Verschiedenheit anzunehmen: vielmehr kann die Aufgabe nur die seyn, das Concrete und Abstracte, das Mythische und Logische, das Bild und den Begriff stets so auf ein-

---

9) So nennt z. B. Augustin Contra Faust. XXI. 9. die Manichäische Lehre eine *fabula longissima*, Titus von Bostra I. 14. sagt von Manes: *μυθολογεῖ – τὸν ποιητικὸν μὴ διαφυγὼν μῦθον.*

ander zu beziehen, daß das Eine in dem Andern sich au
gleicht und beide Formen der Darstellung neben einand
bestehen können, indem sie nur auf eine aus der Indiv
dualität des Schriftstellers herrührende Verschiedenheit de
Standpunkts zurükzuführen sind.

Treten wir dem Systeme des Manes selbst näher,
läßt sich nicht verkennen, daß es sich von keiner Seite näh
an das Zoroastrische Religionssystem anschließt, als i
seinem Dualismus. Wie die Zoroastrische Lehre den dur
alles sich hindurchziehenden physischen und ethischen Gegens
des Lichten und Dunkeln, des Guten und Bösen in d
beiden einander entgegengesezten Wesen, dem guten Ormu
und dem bösen Ahriman auffaßte, so stellte auch Manes dies
be Zweiheit der Principien an die Spize seines System
Nach Epiphanius (Adv. haer. LXVI, 14.) fing eine d
Hauptschriften des Manes, das aus 22 Büchern bestehen
Werk, das er *Μυστήρια* nannte [10]), mit den Worten a
*Ἦν θεὸς καὶ ὕλη, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κ
κὸν, τοῖς πᾶσιν ἄκρως ἐναντία, ὡς κατὰ μηδὲν ἐπ
κοινοῦν θάτερον θατέρῳ.* *Duo principia doceo*, sa
der Manichäer Faustus bei Augustin Contra Faust. XI,
*Deum et Hylen — vim omnem maleficam Hylae as
gnamus, et beneficam Deo, ut congruit.* In dies
Dualismus blieb Manes (so weit wir hier den Gegensaz d
beiden Principien blos im Allgemeinen betrachten) d
Religionslehre, in welcher er als Perser erzogen war, ga
getreu; Reichlin-Meldegg aber will ihn zugleich hierin z
Reformator seiner vaterländischen Religion machen, ind
sich die Zoroastrische Lehre von der der Magier dadu
unterschieden habe, daß, während die leztere eine ur
fängliche Zweiheit sezte, die erstere von der Einheit au

---

10) Man vergl. hierüber, wie überhaupt über die Schri
Mani's, Fabr. Bibl. gr. a. a. O. S. 311 f.

ung, der anfangslosen Zeit, Zeruane akerene, aus welcher
ni die beiden Grundwesen auf gleiche Weise hervorgegan-
en seyen. Allein es beruht diese Meinung auf sehr unbe-
ründeten Voraussezungen. Es läßt sich weder beweisen,
ß zwischen der Lehre der Magier und der Zoroastrischen
solcher Unterschied statt fand, noch sonst annehmen,
ß die alte persische Lehre überhaupt jemals eine andere
, als eine dualistische. Damascius *Περὶ ἀρχῶν* in
ff's Anecd. Gr. III. S. 259. sagt, indem er sich dabei
Eudemus, einen Schüler des Aristoteles, beruft, ganz
emein: die Magier und die gesammten Arier (*πᾶν τὸ*
ειον γένος) nennen theils Raum (vgl. Herod. I. 131.)
s Zeit das intelligible All, das Eine Ungetheilte, aus
lem der gute Gott und der böse Dämon als besondere
en hervorgingen, oder vor ihnen noch nach Einigen
und Finsterniß. Aristoteles, der nach Diogenes von
e De vit. philos. prooem. 6. den Ormuzd und Ah-
den guten und bösen Dämon nannte, rechnet (Me-
XIV, 4.) die Magier zu denjenigen, welche *γεννῆ-*
πρῶτον ἄριστον, ein vollkommenstes Urwesen, als
ger aller Dinge annehmen. Wahrscheinlich ist die-
wesen dasselbe Princip, das in den Zendschriften Ze-
akerene heißt, und Aristoteles nennt es *ἄριστον*,
s auch in den Zendschriften (vergl. Zendav. von Kleu-
Th. II. S. 376) das in Herrlichkeit verschlungene
genannt wird. Dagegen läßt sich durch historische
isse nicht beweisen (auch Brucker, auf dessen Geschich-
Philosophie sich Reichlin-Meldegg beruft, hat dieß
dargethan, ja nicht einmal darzuthun, die Absicht ge-
¹¹), daß die Lehre der Magier sich von der Zoro-

Es ist nicht ganz richtig, wenn Reichlin-Meldegg S. 50
t, Brucker führe Beweisstellen aus den griechischen und
ischen Schriftstellern an, um zu beweisen, daß die Ma-

astrischen durch einen strengern Dualismus unterschied habe. Finden wir auch die Lehre der Magier schlechthin a eine dualistische bezeichnet, so können wir doch daraus no nicht den vorausgesetzten Unterschied folgern, wie z. Plutarch (*De* Is. et Os. c. 46.), ob ihm gleich Zoroaster g nicht unbekannt ist, doch von seiner und der Magier Le schlechthin als einer dualistischen, den Gegensaz eines g ten und bösen Princips aufstellenden, spricht. Es sche mir aber überhaupt der Meinung, daß Zoroaster über d ältern Gegensaz der beiden Principien ein höheres E heitsprincip gesezt habe, kein ganz richtiger Begriff d leztern zu Grunde zu liegen. Von diesem höchsten Pr cip der Zoroastrischen Lehre, Zeruane akerene, ist nur sehr wenigen Stellen des Zendavesta die Rede, und es scheint keineswegs als ein in demselben Sinne reales Pr cip, wie Ormuzd und Ahriman. Im Vendidad (Zendav. *II.* S. 379.) spricht Ormuzd zu Ahriman: „Ahriman, S

---

gier vor Zoroaster dem absoluten Dualism, d. h. einer u hängigen gleichewigen Zweiheit anhingen. Brucker sagt mehr S. 175.: *Nisi futilia et incertissima plane omnia, quae de primorum Magorum sententia Ar referunt, ut sunt leves et in fingendo audaces, non ter nobis haec difficultas tolli posse videtur, quan statuamus, Magos de summo Deo more gentium ba rarum non disseruisse, et cum Oromasden ejus em tionem putaverint, ea ad Oromasden retulisse, quae tria religio Mithrae adscribebat, Zoroastrem vero confusionem sustulisse, aperteque, qua ratione tum b tum malus daemon ortus sit ex summo omnium r parente, seu, quod refert Laertius (Vit. Pyth.), quo dii hi geniti fuerint, explicuisse, sicque philosoph principiorum divinorum systema condidisse. Subc itaque omnibus rationibus nobis tutissimum videtur veterum Magorum Zoroastre vetustiorum systemate destam fateri ignorantiam.*

n des bösen Gesezes, das in Herrlichkeit verschlungene Wesen, Zeruane akerene, hat dich geschaffen; durch seine Größe sind auch die Anschaspands geworden, die reinen Geschöpfe, heiligen Könige." Eine andere Stelle dieser Art Zendav. Th. I. S. 126., wo das Feuer der Grund der Einigung zwischen Ormuzd und dem in Herrlichkeit verschlungnen Wesen genannt, demnach Ormuzd von Zeruane akerene unterschieden wird. Allein wenn Zeruane akerene Schöpfer des Ormuzd und Ahriman genannt wird, und die auf gleiche Weise aus demselben hervorgegangen seyn sollen, so ist dieß nach dem Geiste dieser Lehre doch wohl der mythische, poetisch personificirende Ausdruk, um die einander entgegengesezte Wesen, Ormuzd und Ahriman, als gleich ewige mit gleichem Rechte das Prädicat eines anfangslosen Seyns ansprechende Principien zu bezeichnen. Durch die Beziehung auf die unendliche, grenzenlose Zeit soll nicht sowohl die Abhängigkeit beider von einem höhern Princip, als vielmehr nur die Unabhängigkeit des einen von dem andern behauptet werden, und es ist völlig dasselbe, wenn die griechischen Schriftsteller von der Lehre Mani's den Ausdruk gebrauchen, er habe δύο ἀρχὰς ἀνάρχους gelehrt [12].

Positiver wäre der Begriff des Zeruane akerene zu nehmen, wenn es mit Bohlen (Das alte Indien Thl. I. Königsb. 1830. S. 145.) nach dem Sanskrit Sarvam akaranam als das unerschaffene All erklärt wird. Diese Erklärung entnimmt, wie Bohlen bemerkt, dem Zendavesta die atheistische Idee von einer grenzenlosen Zeit als erstem Princip, welche aus den Zendbüchern selbst nicht hervorgeht, sondern von Anquetil nur als Vermuthung angenommen wurde. Aber auch so bleibt der Begriff des Zervan akerene so unbestimmt, daß dadurch eigentlich nur der den beiden entgegengesezten Wesen gemeinschaftliche Begriff des Ungeschaffenen als abstracte Idee über sie gestellt ist. Was Theodor, ohne Zweifel der bekannte

Von der Natur und den Eigenschaften der beiden Prin cipien, wie sie in Mani's Systeme gedacht wurden, finde wir Beschreibungen, die uns vielfach an die Vorstellunge und die Sprache des Zendavesta erinnern. Licht und Fi sterniß sind auch hier die Grundanschauungen, und die be den Grundwesen werden als Herrscher zweier Reiche da gestellt, die, wie sie selbst, durchaus einander entgegengese sind. Das gute Princip ist das reinste intelligible Lich dessen materieller Reflex das sinnlich wahrnehmbare ist, n Titus von Bostra sagt (**L. I. c. 29.**): *Θεοῦ ἐστι φῶς α σθητὸν δημιούργημα, αὐτὸς δὲ φῶς ἂν εἴη νοητὸν ο αἰσθητόν — αὐτὸς ὁ θεός ἐστι φῶς νοερόν.* Eben sagt Plutarch (**de Is. et Os. c. 42.**) *Ὠρομάζην ἐοικέι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν*; er sey *ἐκ τοῦ καθ ρωτάτου φωτός* (c. 47.). Vergl. Augustin **Contra Fau L. XX, 7.**: *Discrevistis lucem, qua cernimus, ab luce, qua intelligimus.* Der gute Gott ist der Vater ꞌ Lichts (*lucis beatissimae pater* Aug. **De nat. boni c. 42** sein Wesen ist lauterer Lichtglanz, Wahrheit und Hei keit, Größe und Herrlichkeit, Ueberfluß und Seligk Acht zoroastrisch schildert Manes selbst in der **Epistola F damenti** in der classischen Stelle bei Augustin (**Contra Ep Manich. c. 7.**) die Vollkommenheit des göttlichen Wese *In exordio fuerunt duae substantiae a se divisae: lu nis quidem imperium tenebat Deus pater in sua sa stirpe perpetuus, in virtute magnificus, natura verus, aeternitate propria semper exsultans, conti apud se sapientiam et sensus vitales, per quos e*

Bischof von Mopsvestia, bei **Phot. Bibl. Cod. 87. Bekk.** S. 63. von Zarades oder Zoroaster sagt, daß *μιαρὸν Περσῶν δόγμα εἰςηγήσατο περὶ τοῦ Ζορουὰμ, ὃ χηγὸν πάντων εἰσάγει, ὃν καὶ τύχην καλεῖ, καὶ ὅτι σπ ἵνα τέκῃ τὸν Ὁρμίσδαν, ἔτεκεν ἐκεῖνον καὶ τὸν Σατανᾶ* weist keinen reelleren Begriff dieses Princips.

odecim *membra luminis sui comprehendit, regni vi-licet proprii divitias affluentes. In unoquoque au-m membrorum ejus sunt recondita millia innumera-liam et immensorum thesaurorum. Ipse vero pater, ma lande praecipuus, magnitudine incomprehensibi-copulata habet sibi beata et gloriosa secula, neque mero neque prolixitate aestimanda, cum quibus idem ctus atque illustris pater et genitor degit, nullo in ius ejus insignibus aut indigente aut infirmo con-ito. Ita autem fundata sunt ejusdem splendidissima a supra lucidam et beatam terram, ut a nullo uam aut moveri aut concuti possint* [13].) Obgleich licht, das als die Substanz des göttlichen Wesens ht wurde, nur ein intelligibles, von dem materiellen verschiedenes seyn sollte, worauf die Manichäer mit Nachdruck drangen, so gehört es doch zum Eigen-lichen des Manichäischen Systems die abstracte Idee wieder unter der Form einer Anschauung aufzufas-. Daher ist nicht nur das den Sinnen erscheinende

Es ließe sich leicht aus den Beschreibungen, die der Zenda-st von dem Wesen Ormuzds gibt, eine Reihe gleichlau-der Prädicate und Ausdrücke zusammenstellen. Vgl. z. B. Av. Th. II. S. 376 f.

Augustin macht deswegen (Contra Faust. XX, 7) den Manichä-ern den Vorwurf, der Begriff ihres höchsten Lichtprinzips sey überhaupt nur ein sinnlicher, nur eine aus der sinnlichen Wahr-nehmung abstrahirte, durch die Phantasie gesteigerte Vorstel-lung: *De patris secreto lumine quid vobis dicam, nisi le lumen cogitare non potestis, nisi quale videre con-stis? Hoc enim conspicuum, et omni carni, non tan-m hominum, verum etiam bestiarum et vermiculorum ssimum lumen intuentes, ex illo conceptam corde ntasiam in immensum soletis augere, et eam lucem ere, ubi Deus pater habitat cum regnicolis suis. ando enim discrevistis lucem, qua cernimus, ab ea luce,*

Licht das Hauptsymbol des göttlichen Wesens, sonder
man dachte sich dasselbe auch unter der Gestalt eines durc
die ganze Natur ausgedehnten menschlichen Leibes, desse
Glieder sich überall darstellen, wo sich eine besondere Man
festation des göttlichen Lichtwesens zu erkennen gibt. B
Augustin wenigstens kehrt der Ausdruk *membra Dei* z
Bezeichnung der in der materiellen Natur sich äußernd
göttlichen Kräfte immer wieder. Da nun hier von zwölf, ei
gewisse Einheit bildenden Gliedern (dieß scheint mir in d
Ausdruk *comprehendit* zu liegen) die Rede ist, in welch
das göttliche Lichtwesen, als die Quelle der Intelligenz u
der Lebenskraft sich offenbart, mittheilt und wie durch O
gane und Canäle verbreitet, so trage ich kein Bedenk
sie von zwölf, den zwölf Zeichen des Thierkreises entsp
chenden, Lichtregionen zu verstehen. In der engsten V
bindung scheinen mir mit diesen *duodecim membra lu
nis* die *beata et gloriosa secula* zu stehen, die erhabe
Aeonen, mit welchen der heilige und herrliche Vater
Erzeuger zusammenlebt. Sie werden zwar hier *neque
mero neque prolixitate aestimanda* genannt (was
nur überhaupt die Unendlichkeit ihres Wesens und die
lose Menge der in ihnen enthaltenen Lichtgeister bez
nen soll); aber auch nach einer andern Stelle bei Augu
in welcher derselbe uns ein Fragment aus dem erhal
Hymnus oder Canticum amatorium mittheilt, in
chem der große König der Zeiten gepriesen wird,
ihnen die Zwölfzahl zu. *An non recordaris*, sagt
gustin (Contra Faust. XV, 5.), *amatorium canticum
ubi describis maximum regnantem regem, scep
rum perennem, floreis coronis cinctum et facie
l*

---

*qua intelligimus, cum aliud nihil unquam put
esse, intelligere veritatem, nisi formas corporeas
tare?*

ntem? — *Sequeris cantando, et adjungis duodecim* *cula floribus convestita et canoribus plena, et in fa-* *em patris flores suos jactantia: ubi et ipsos duodecim* *gnos quosdam deos profiteris, ternos per quatuor* *ctus, quibus ille unus circumcingitur. Quem quo-* *do immensum faciatis, quem sic circumdatum dici-* *, nunquam invenire potuistis? Adjungis etiam innu-* *rabiles regnicolas, et deorum agmina et angelorum* *ortes, quae omnia non condidisse dicis Deum, sed* *ua substantia genuisse. Ita convinceris innumera-* *s Deos colere.* Es ist klar, daß die zwölf großen Göt-, von welchen je drei eine der vier Himmelsgegenden ein-men, die zwölf Zeichen des den Himmel umgebenden kreises sind. Jener Eine, welchen sie umgürten, ist Umkreis des Himmels, ὁ κύκλος πᾶς τοῦ οὐρανοῦ, en schon nach Herodot I, 131. die alten Perser Zeus nen, d. h. als das höchste göttliche Wesen verehrten. Zweifel ist es eben diese Beziehung auf die vier Him-gegenden, wegen welcher der Manichäische Gott in nathematismen, die Cotelier in den **Patres Apost. Ed.** Vol. I. S. 543. aus einer Pariser Handschrift bekannt cht hat, ὁ τετραπρόσωπος πατὴρ τοῦ μεγέθους ge-t wird. *Secula* werden die Götter oder Aeonen ge-, da an ihre Zwölfzahl nicht blos das gewöhnliche zwölf Monathen bestehende Sonnenjahr, sondern auch große Weltjahr geknüpft ist, in dessen Verlauf sich der Kampf der beiden Grundwesen entwickelt, die gott-ffene Himmelswälzung, wie diese große Periode in Zendbüchern (z. B. Th. II. S. 103.) genannt wird. ist auch nach der Zendlehre in vier Perioden je von usend Jahren so getheilt, daß in der ersten und zwei-Ormuzd vorzugsweise thätig, Ahrimans Macht noch nen ist, in der dritten die Wirkungen beider gemischt in der vierten Ahriman das Uebergewicht hat, jedoch

so, daß er ebendadurch am Ende der Periode zur Unmach herabsinkt und der Vater des Bösen von den Geschöpfen ge schieden wird (Zendav. Th. III. S. 58 f.). Nach der Zwölf zahl der Himmelszeichen und der Vierzahl der Himmels regionen ist die Grundzahl Drei, die schon der griechisch Geschichtschreiber Theopompos kannte, wie wir aus Plu tarch sehen **De Is. et Os. c. 47:** *Θεόπομπός φησι κατ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μα χεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸ ἕτερον.* So oft nun eines dieser Säcula des großen Wel jahrs abgelaufen ist, legt der ihm vorstehende Aeon na der schönen Manichäischen Dichtung einen aus Blumen g wundenen Kranz, ein Symbol des Zeitcyklus, auf das Hau des ewigen Königs, des Alten der Tage [15]). Die er Stelle in dem glanzvollen Lichtreich nehmen diese Aeonen ei das Lichtreich selbst aber ist nach der obigen Stelle gegrü det über der lichten seligen Erde. Titus von Bost nimmt davon (**l. 18.**) Veranlassung, Manes die Incon quenz vorzuwerfen, daß er eine Erde vor der Schöpfu annehme: *Γῆν ὀνομάζουσι τοῦ ἀγαθοῦ· ποῖαν δὲ ταύτ πρὸ τῆς δημιουργίας; προλαμβάνει δὴ παρ᾽ αὐτοῖς ὀνόματα τῶν πραγμάτων τὴν γένεσιν· πρὶν γὰρ ὁμο*

15) Zu vergleichen ist hier der Hochzeithymnus in den A Thomae, welchen Thilo S. 126 sehr glücklich aus dem M nichäischen Canticum amatorium erläutert hat, §. 7: *δωδ εἰσι τὸν ἀριθμὸν* (vgl. *τὰ δεκαδύο ζώδια* in den Excer Theodot. Thilo a. a. O. S. 145.) *οἱ ἔμπροσθεν αὐτῆς* (*κόρη τοῦ φωτός*, der gnostischen Sophia = Achamoth als Braut des Erlösers) *ὑπηρετοῦντες, καὶ αὐτῇ ὑποκείμε τὸν σκοπὸν καὶ τὸ θέαμα εἰς τὸν νύμφιον ἔχοντες, ἵνα τοῦ θεάματος αὐτοῦ φωτισθῶσι, καὶ εἰς τὸν αἰῶνα σὺν ἔσονται etc.*

ῆσαι τὸν θεὸν πεποιηκέναι, λέγει εἶναι ὁ χαλεπώτατα τεὶς τὸ μηδέπω γεγενημένον. Γῆ γὰρ εἰ μὲν ἐγένετο, η, εἰ δὲ μὴ γενομένη ὑπῆρχε, συναγένητος ἦν τῷ θεῷ· ς δὲ τίνα χρείαν ἔχει ὁ θεὸς, γῆ μὴ κεχρημένος; λογίστως γῆν θεοῦ ὀνομάζει, πρὶν ταύτην εἰπεῖν γονέναι, οὐδὲ γὰρ οἷον τ' ἦν πρὸ δημιουργίας μαρτυσαι ταύτῃ τὸ γενέσθαι. Wir sehen schon an diesem spiele deutlich, wie wenig so oft die Kirchenlehrer sich die versinnlichende Darstellungsweise des Manes hineinkonnten oder wollten. Offenbar sollte diese Lichterde eine Veranschaulichung der Idee des Lichtreichs seyn, man sich gleichsam nicht ohne festen Grund und Bodenken konnte. Sie fällt mit dem Lichtreiche selbst und Herrscher desselben immer wieder in Einen Begriff zumen. Daher konnte in der Unterredung Augustins mit Manichäer Felix (De Actis cum Felice Manich. Lib. I.), Augustin (c. 17.) dem Manichäer die Frage vorlegt: *ista lucida et beata, quam dixit Manichaeus, quam fundata erant regna Dei, ab ipso Deo facrat, an genita de illo erat, an coaeterna illi erat?* Antwort zulezt nur diese seyn: *est illi coaeterna.* Gott der Vater, sondern der Bewohner dieser Erde und daher, wie Augustin hieraus folgert *res ambae in- ae et terra et pater: immo tres sunt,* sezt Felix *pater ingenitus, terra ingenita et aër ingenitus,* dieses Ganze ist doch Eine Substanz (Vgl. Aug. Epist. Manich. c. 24.). Damit hängt zusamdaß die Manichäer, wie aus dem Folgenden weiter wird, die Gottheit nicht als ein menschlich-persönWesen gedacht wissen wollten, ob sie gleich in ihrer lung nach menschlicher Weise handelnd erscheint.

Dem Lichtreich gegenüber steht das Reich der Finster- dem Vater des Lichts der Fürst der Finsterniß, wie von den seligen Aeonen und Lichtgenien umgeben ist,

so herrscht dieser in der Mitte des Volkes der Finsterniß, der *gens tenebrarum.* Mit diesem bei Augustin gewöhnlich vorkommenden Ausdruck werden auch in den Zendschriften die Dämonen oder Dews des Ahriman bezeichnet, welchem überhaupt der Manichäische Fürst der Finsterniß ganz nachgebildet erscheint, solange wir blos seine mythische Gestaltung und Umgebung betrachten [16]). Eine tiefer liegend Verschiedenheit spricht sich aber schon darin aus, daß diesem Dämon auch der Name ὕλη, Materie, gegeben wird Es ist dieß nicht etwa, wie man denken könnte, eine platonisirende Modification, sondern es greift, wie sich im Folgenden zeigen wird, in das Innere des Systems tie ein, und es läßt sich daher auch nicht zweifeln, daß diese Name von Manes selbst dem bösen Princip gegeben wurd wie ohnedies gesagt wird, von Titus I, 5. Alex. von Lyc. c. Faustus bey Aug. XX, 3.: *Bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen, sic enim ma principium ac naturam theologus noster appellat.* De Uebergang von dem unlebendigen Begriff einer formlose Hyle zu der Vorstellung eines Reichs der Finsterniß, dess Mächte in stetem innern Krieg und Aufruhr begriffen sin macht die Definition, die Alexander von Lycopolis von de selben gibt, sie sey ἡ ἐν ἑκάστῳ τῶν ὄντων ἄτακτος κίνσις. Daher verstehe Manes unter der Hyle nicht wie Pl τὴν πάντα γινομένην, ὅτ' ἂν λάβῃ ποιότητα καὶ σχῆμ δὶ ὃ πανδεχῆ καὶ μητέρα καὶ τιθήν καλεῖ, καὶ Ἀριστ τέλης τὸ στοιχεῖον, περὶ ὃ τὸ εἶδος καὶ ἡ στέρησις, ἀ ἕτερόν τι παρὰ ταῦτα. Alexander sezt noch folgende Schil rung der beiden Reiche hinzu: συντετάχθαι τῷ θεῷ δυνάμ ἑτέρας οἷον ὑπηρέτιδας ἀγαθὰς πάσας, καὶ ἄλλας

16) Vgl. Aug. C. Faust. XX, 14: *Regnanti cuncta s vierunt, concionantem cuncta secuta sunt,* wie auch riman seine Dews versammelt und anredet. S. Zen Th. III. S. 61. f.

ὕλῃ ὁμοίως πάσας κακάς· τὸ δὲ λαμπρὸν καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ ἄνω, πάντα ταῦτα σὺν τῷ θεῷ εἶναι, τὸ ἀμυδρὸν δὲ καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ κάτω σὺν τῇ ὕλῃ, εἶναι δὲ καὶ θεῷ ὀρέξεις, ἀλλὰ καὶ ταύτας ἀγαθὰς καὶ τῇ ὕλῃ ὁμοίως, ἀλλὰ πάσας κακάς. So muß auch nach Alexanders character Auffassungsweise die Hyle durchaus als etwas positives und lebendiges gedacht werden. Den anschaulichsten Begriff von der Beschaffenheit des Reichs der Finsterniß gibt uns Manes selbst in seiner **Epist. fundam.**, in welcher er unmittelbar nach der oben angeführten das Lichtreich beschreibenden Stelle so fortfuhr: *Juxta unam vero partem ac latus illustris illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra profunda et immensa magnitudine, in qua habitabant ignea corpora, genera scilicet pestifera. Hic infinitae tenebrae ex eadem manantes natura inaestimabiles cum propriis fetibus, ultra quas erant aquae coenosae ac turbidae cum suis inhabitatoribus, quarum interius venti horribiles ac vehementes cum suo principe ac genitoribus. Rursum regio ignea ac corruptibilis* [17]*) sum suis ducibus et nationibus. Pari more introrsum gens caliginis ac fumi plena, in qua morabatur immanis princeps omnium et dux, habens circa se innumerabiles principes, quorum omnium ipse erat mens et origo, haeque fuerunt naturae quinque terrae pestiferae.* In der Schrift **De haeres. c. 46.** gibt Augustin diese fünf Elemente nur in etwas anderer Ordnung so an: *Quinque elementa, quae genuerunt principes proprios, genti tribuunt tenebrarum, eaque elementa his nominibus nuncupant, fumum, tenebras, ignem, aquam, ventum. In fumo nata animalia bipedia, unde homines ducere originem censent, in tenebris serpentia, in igne quadrupedia, in aquis natatilia, in vento volati-*

17) Das Wort ist hier nicht passiv, sondern activ zu nehmen.

lia. Der *lucida terra* steht demnach eine *terra pestifer*
entgegen mit fünf Elementen oder Regionen. Die erste Re
gion ist die des dichtesten Dunkels [18]), die zweite die de
trüben Schlammes, die dritte die der heftigen Winde, di
vierte die des zerstörenden Feuers, die fünfte die des finster
Rauchs. Jede dieser fünf Regionen hat ihre eigene B
wohner, die fünfte, über die Erde dieses Reichs der Fi
sterniß am meisten erhöht, die Region des Rauchs, i
der Siz des Fürsten des gesammten gräßlichen Volks. I
diesen Regionen (Contra Ep. Manich. c. 18. nennt sie A
gustin *quinque antra gentis tenebrarum cum suis hal
tatoribus*) und ihren Bewohnern ist eine gewisse aufst
gende Stufenfolge. Auf der untersten Stufe in der d
satanischen Erde nächsten Region sind die kriechenden Th
re, auf diese folgen die im Wasser und in der Luft lebe
gen: die vierfüßigen Thiere gehören der vierten Regi
an [19]). Die Bewohner der fünften Region sind, wie i

---

18) Mosheim a. a. O. S. 762. will unter den *tenebrae infini* der ersten Region die *terra pestifera* selbst verstehen. *non modo docent animalia terrena et serpentia, quae tenebris gignuntur, verum etiam res ipsa extra cont versiam ponit. Nisi enim tenebrarum nomine terram tellexit Manes, terram ex elementis exclusit. — Fat erat sine dubio homo, sed minus fatuus, quam ut te bras proprie dictas inter corpora et elementa pon posset.* Allein die Erde ist, wie im Lichtreich, die Basis Ganzen, und wird daher nicht als besondere Region gezä Die *tenebrae* bilden so gut als der *fumus* eine eigene gion, für welche, obgleich das Ganze in Finsterniß gel ist, das dichteste Dunkel characteristisch ist.

19) Die Ursache, warum diese in die feurige Region gesezt gibt Aug. contra Epist. fund. c. 32, an; *hanc ratio solent reddere, quod quadrupedes edaces sunt, e concubitum multum ferveant.* Ebendaselbst wird übe *bipedes* der fünften Region bemerkt: ***Bipedes in f***

ürst des ganzen Reichs selbst, zweifüßig, wie wir aus Augustin (Contra Faust. XXI, 14.) sehen: *Illi principi non tantum sui generis, id est, bipedes, sed etiam cuncta animalia ceterorum generum subdita erant et ad nutum ejus convertebantur, faciendo, quod jussisset, credendo, quod suassisset.* Man vgl. auch Aug. Contra Epist. fund. c. 31. wo die ganze Folge der Regionen und ihrer Bewohner so angegeben ist: *Novimus tenebras, aquas, ventos, ignem, fumum, novimus etiam animalia serpentia, natantia, volantia, quadrupedia, bipedia.* Was die *bipedes* betrifft, zu welchen der Fürst der Finsterniß selbst gehört, so ist bemerkenswerth, daß auch im Zendavesta die Dews Ahrimans zweifüßige Schlangen genannt werden. Zendav. Th. 1. 94. Der Erzdew Aschmogh nämlich (im Grunde nur eine andere Gestalt Ahrimans) heißt die alte Höllenschlange mit zwei Füßen. Zend. Th. II. S. 325. Die Mannigfaltigkeit der Geschöpfe, die verschiedenen Regionen bevölkern, erwekt ein sehr volles Bild dieses düstern Reichs, es herrscht in ihm eine sehr fruchtbare Productivität. Ἦν γάρ ποτε sagt bey Titus von Bostra l. 12., ὅτε ἡ ὕλη ἠτάκτει, καὶ ..., καὶ ηὐξάνετο, καὶ διετέλει πολλὰς προβαλλο- δυνάμεις. August. Contra Faust. XXI, 10: *Etiam fecunditas suppetebat, nam et conjugia tribuunt.* Es hat hier überhaupt alles durch Zeugung und Fortpflanzung, durch Entwicklung aus einem Keime entstehende, mit einem Worte alles materielle Leben seinen Siz und Ursprung [23]). Auf der andern Seite wird uns zugleich auch

---

... *ab eis quaeritur, quare ordinaverit, respondent, ...tum et superbum esse bipedum genus: hinc enim homines originem trahere dicunt, et quoniam fumus globosus et quasi tumidus in auras erigitur, superbis esse similem, non absurde attenderunt.*

...sofern kann man den Manichäischen Fürsten der Finster-

die zerstörende Macht des Bösen vor Augen gestellt, wen gesagt wird, daß die Geschöpfe der Hyle in steter Zwietrad sich gegenseitig anfielen und aufrieben (ἤλαυνον καὶ κατ σθιον οἱ ἐξ αὐτῆς ἀλλήλους, δεινὰ καὶ χαλεπὰ διατιθέ τες, Titus a. a. O. c. 16.) [21]). Bei der durchgehenden An logie der beiden Reiche sollte man auch bei dem Lichtrei eine entsprechende Unterscheidung nach Regionen und El menten erwarten, dagegen ist in der obigen Stelle bei A

niß mit dem aus der Tiefe Leben hervorbringenden Hal der Griechen vergleichen, und an die einfache Wahrnehmu erinnern, daß die Keime des Lebens sich nur im Dunk entwickeln, es wirkt aber hier schon der Manichäische B griff der Materie ein, nach welchem eine solche durch Fo pflanzung sich äußernde Lebensfülle nur Eigenschaft der u reinen Materie ist. Doch war auch diese Ansicht den Gr chen nicht ganz fremd. Auf der heiligen Insel Delos dur nicht blos niemand sterben, sondern auch niemand gebo werden. „So zeigte, bemerkt K. O. Müller Dorier Abth. S. 315. mit Recht, der auf dem Eilande geborne Gott A lon (der vorzugsweise der Reine und Fleckenlose, ἁγνὸς θ hieß und wie kein anderer das Dunkel des Hades haß seine Abneigung vor der gebärenden Fülle der Natur, mit gleicher Lust am Produciren Wüstes und Unreines, Reines und Schönes schafft, und wendet sich von ihr als was Befleckendem ab." Vgl. S. 302.

21) Auch Simplicius bemerkt dieß in dem Comment. in E Enchir. in der Polemik gegen die Dualisten, unter wel er die Manichäer meint, ob er sie gleich nicht namen nennt, Edit. Salm. S. 166.: καὶ τὰ πέντε τοῦ κακοῦ τα ὡς ἄντρα τινὰ ὑποτίθενται καὶ δένδρα καὶ ζῶα πλάττ ἐκεῖ χερσαῖα καὶ ἔνυδρα μαχόμενα ἀεὶ, καὶ ὑπὸ τοῦ π μόρφου παρ᾽ αὐτοῖς ἐσθιόμενα, καίτοι ἄφθαρτα πάντ γονται ἐκεῖνα, ὡς καὶ τὰ πρῶτα ἀγαθά. Der πεντάμο ist wohl der Fürst der Finsterniß, sofern die fünf Regi seines Reichs nur verschiedene Formen seines Wesens s

nitus neben dem *pater ingenitus* und der *terra ingenita* auch *aer ingenitus* genannt, wir werden aber den Gegensatz gegen die Elemente der Hyle an einem andern Orte, dem Urmenschen, hervortreten sehen.

Die Beschreibung der beiden Reiche zeigt, daß das eine Guten völlig dasselbe seyn sollte, was das andere im Bösen ist, das eine so unabhängig und selbstständig, so anfangslos und ewig, wie das andere. Dabei brachte es aber der an sich negative Begriff des Bösen, so positiv er hier aufgefaßt ist, von selbst mit sich, daß von Anfang an ein sichtbares Uebergewicht auf die Seite des Guten gelegt wurde. Mit Recht bemerkt daher Alexander von polis (c. 2.): δύο ἀρχὰς ἐτίϑετο - ἀγαϑῷ δὲ πλεῖον ϑεὸν ὑπερβάλλειν ἢ κακῷ τὴν ὕλην. Eben dahin gedie öfters aufgeworfene Frage: ob das böse Princip neben vielen andern Namen (ἀρχαὶ, ῥίζαι, *naturae, substantiae, principia*) auch den Namen Gott mit dem Guten gemein habe. Schon bey Plutarch finden wir (**De Is.** c. **46.** wo davon die Rede ist, daß viele Weise, weil ... nicht die Ursache des Bösen seyn könne, das Böse ... eigenes Princip neben das Gute gestellt haben) diese ... Form des Dualismus bemerkt: νομίζουσι γὰρ οἱ ... ϑεοὺς εἶναι δύο, καϑάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαϑῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν ἀμείνω ϑεὸν, τὸν δὲ ἕτερον δαίμονα καλοῦσι. Zu den lezteren rechnet Plutarch den Magier Zoroaster. Auch die Manichäer wollten die Materie lieber Dämon als Gott genannt ... Bey Augustin (**Contra Faust. XXI, 1.**) antwortet Faustus auf die Frage: *Unus Deus est an duo?* sehr bestimmt: *plane unus. — Nunquam in nostris assertionibus duorum deorum auditum est nomen. — Est quidem, quod duo principia confitemur, sed unum ex his Deum vocamus, alterum Hylen, aut ut communiter ... dixerim, daemonem. — Quapropter inepta*

haec et viribus satis effoeta argumentatio est, ut, qui de re respondere mihi non possis, de solis nominibu confles invidiam. Nam nec diffiteor, etiam interdu nos adversam naturam nuncupare Deum, sed non ho secundum nostram fidem, verum juxta praesumtu jam in eam nomen a cultoribus suis, qui eam impr denter existimant Deum. Es handelte sich zwar alle dings dabei, wie Augustin selbst bemerkt (c. 3.), *non de n mine, sed de opere,* aber bei der Weigerung, dem böse Princip ebenso den Namen Gott zu geben wie dem gute lag doch das Zugeständniß einer von Anfang an stattfinde den entschiedeneren Unterordnung des einen unter das a dere im Hintergrunde. Der aus dem Polytheismus hervo gehende Dualismus bleibt seinem eigentlichen Charakter n dann getreu, wenn er beide Principien als Götter neben nander stellt, betrachtet er, wenn auch nur dem Nam nach, zwar das eine als Gott, das andere als Dämon, ist er schon im Begriff, in den absoluten Monotheismus üb zugehen.

Wie sich den Manichäern auch die abstracte Idee i mer wieder zur räumlichen Anschauung gestaltete, so st ten sie auch das ursprüngliche Verhältniß der beiden Rei zu einander sehr anschaulich unter dem Bilde einer unen chen Lichtfläche dar, in welche sich auf einer der vier S ten ein dunkler Keil hineindrängt. Nach Augustin (Co Faust. IV, 2.) beschrieben sie die *terram luminis ex parte a terra gentis tenebrarum tanquam cuneo coar to discissam.* Obgleich, wie Manes selbst sagt in der E fund. bey Augustin (Contra Ep. Manich. c. 15.), auch finstere Erde ins Unermeßliche sich ausdehnte, so wurd doch von der Lichterde an Umfang weit überragt. *Co tuebam,* sagt Augustin von sich als Manichäer (Confess. 10.) *ex adverso sibi duas moles, utramque infinit sed malam angustius, bonam grandius. — Et m*

[illegible] mihi videbar, si te, Deus meus, cui confitentur [illegible] me miserationes tuae, vel ex ceteris partibus infini[illegible] crederem, quamvis ex una, qua tibi moles mali [illegible]ponebatur, cogerer finitum (so ist unstreitig statt *infini[illegible]* zu lesen) *fateri.* So wurde das Uebergewicht, das [illegible] Lichtreich dem Reiche der Finsterniß gegenüber doch im[illegible] wieder behauptete, auch hier wieder sichtbar. Bestimm[illegible] gibt Simplicius in dem Commentar. in Epict. Enchir. [illegible] 165., mit welchem neben Titus I, 7. Theodoret Haer. fab. I. [illegible] ganz übereinstimmt, die Vorstellung der Manichäer an: [illegible] theilen das, was vor der Schöpfung der Welt war, [illegible] wie man die Erde zu theilen pflegt: die östlichen, [illegible]chen und nördlichen Theile theilen sie dem guten Prin[illegible], die südlichen dem bösen [22]). Hiedurch wird erläu[illegible], was Manes in der Epist. fund. (nach Augustins Ge[illegible]schrift c. 15.) sagte: *Juxta unam partem ac latus il[illegible] illius ac sanctae terrae erat tenebrarum terra [illegible]nda et immensa magnitudine.* Die Angabe des [illegible]licius, daß jene Seite die vierte Weltgegend war, [illegible] im Allgemeinen Augustin in einer Stelle seiner [illegible] die Ep. fund. gerichteten Schrift (c. 20.), in welcher [illegible]führlich über diese Manichäische Vorstellung spricht und [illegible] aus einem andern für uns bemerkenswerthen Ge[illegible]punct betrachtet: *Descendamus ad eorum sensus, [illegible]eramus ab eis, juxta quam partem et juxta quod [illegible] sicut Manichaeus dicit, illustris illius ac sanctae*

[illegible] Auch nach dem Zendavesta im Bundehesch (Th. III. S. 62.), [illegible] Ahrimans erster Angriff auf das Lichtreich beschrieben [illegible], lief Ahriman von Süden aus. Gegen Süden in [illegible]ttag verheerte er die Erde ganz, alles überzog Schwärze, [illegible] Nacht.“ Es ist dies jedoch wenigstens keine constante [illegible]stellung der Zendbücher, da nach andern Stellen (s. Th. I. [illegible] 94. 113. Th. II. S. 375.) Ahriman und seine Dews von [illegible] kommen.

terrae erat tenebrarum terra? — Quodlibet eligant, il lud certe manifestum est, non dici unum latus, nisi ub est et alterum latus. Ubi autem vel tria vel plur sunt latera, aut figurae ambitus intelligitur undique te minatus, aut si ex aliqua parte in immensum patet ex iis tamen, quae latera dicuntur, necesse est fini tur. Dicant ergo ex alio latere, vel ex aliis lateribi quid adjungebatur terrae lucis, si ex uno latere er gens tenebrarum? Non dicunt. Sed cum premuntu ut dicant, infinita dicunt esse alia latera terrae illiu quam lucis vocant, id est per infinita spatia distendi nullo fine cohiberi.. Nec intelligunt jam non esse later — Tunc enim essent latera, si finibus suis terminare tur. — Quaero utrum et ipsa terra tenebrarum un latus habuerit et cetera infinita, sicut terra lucis? N illa credunt, timent enim, ne Deo videatur aequalis. I cunt ergo illam per profundum immensam, et per l gum sursum versus, aut supra illam spatia infinitae i nitatis affirmant. Et ne ipsa vel simplum, terra tem luminis duplum tenere videatur, angustant ean duobus etiam lateribus. Tanquam si unus panis in q dras quatuor decussatim formetur, in quibus tres s candidae, una nigra: modo de tribus candidis tolle dis ctionem et fac illas et sursum versus et deorsum sus et undique retro infinitas: sic ab eis esse cred terra lucis. — Quam foeda figura lucis apparet, quam fissa ungula, nigro quodam cuneo subter arc illac tantum finita, qua finditur, hians etiam et po desuper interposito inani, quidquid a superficie te tenebrarum sursum versus immensum est! Augustin nützt diese Manichäische Vorstellung, um, wozu sie recht gut taugt, die sinnliche Vorstellungsweise der M chäer zu tadeln. Sie gestatten der Phantasie eine so z lose Freiheit, daß sich ihnen alles Uebersinnliche und

ge zum Sinnlichen und Körperlichen gestalte (*naturam corpoream et spiritalem cogitando potius sequi vel audent vel nondum valent*), sie kennen jenes geistige mögen der Wahrheit nicht, das sich den sinnlichen Bil=, die sich als Wahrheit geltend machen wollen, mit al= Kraft widerseze (c. 18): *Quocunque se verterint, nee est, ut suorum phantasmatum miseria coarctati, cissuras, aut abruptas praecisiones et juncturas aut ras turpissimas incidant, quas non dicam de incombili natura Dei, sed de omni natura incorporea, is mutabili, sicuti est anima, miserrimum est cre- Et tamen si non possem me attendere ad superioeque cogitationes meas a falsis imaginationibus, per sensus corporeos memoria fixas gero, in liberac sinceritatem naturae spiritalis evolvere: quanelius humani corporis forma Deum cogitarem, illum nigrum cuneum scissurae inferiori ejus af, superioremque vastissimam laxitatem, non in unde oppilarem, sic immensa inanitate patentem tem relinquerem? Quid ista opinione foedius? tenebrosius hoc errore dici aut fingi potuit?* Moch= auch die Manichäer mit gutem Grunde darauf be= daß solche Vorstellungen nur bildliche Bedeutung der überwiegende Hang zur bildlichen Versinnli= des Uebersinnlichen gibt sich uns doch hier als eine aracteristische Eigenthümlichkeit des Manichäismus nen.

kann nicht unzwekmäsig seyn, nachdem wir die bei= incipien in ihrem absoluten Gegensaz betrachtet ha= die Gründe kurze Rüksicht zu nehmen, durch welche Manichäische System bestreitenden Kirchenlehrer die Inhaltbarkeit seines Dualismus aufzudecken gesucht Titus von Bostra und Augustin namentlich haben des Systems durch scharfsinnige Einwendungen

zwei Principien geben? Es gehört doch zum Begriff eines Princips, daß es älter ist, als alles, und alles beherrscht. Sind aber zwei Wesen gleichzeitig und auf gleiche Weise anfangslos, so wird dadurch bei beiden der Begriff des Pri- mats, und sofern beide einander entgegengesezt und im Strei mit einander begriffen sind, der Begriff eines beherrschen den Princips (der ἀρχὴ oder des ἄρχειν) aufgehoben. Wi kann es den natürlichen Begriffen zufolge als möglich ge dacht werden, daß zwei in Hinsicht der Substanz einand entgegengesezte Wesen existiren, da ja doch vor allem bei den Namen Substanz mit einander gemein haben? Sofe also beide eine Substanz sind, sind sie einander nicht en gegengesezt, sondern gleich. Dann sind aber beide lebe dige Wesen und auf gleiche Weise anfangslos. Wo der N me und der Begriff derselbe ist, wie kann da die Subst eine durchaus entgegengesezte seyn, da ja doch der Na die Sache bezeichnet? Eine solche Identität läßt keine V schiedenheit des Wesens zu. Nun sagen zwar allerdi die Manichäer (c. 9.): Das Eine sey das Gute, Andere das Böse, aber nur indem sie sich die Eigenschaften der Substanz denken. Denn wenn die Substanz bei be denselben Namen hat und daher auch dieselbe ist, so der Gegensaz sich nur auf die Eigenschaften beziehen. man gleich bei Gott nicht von Eigenschaften reden s so geht doch dem Begriff nach das Seyn dem So- voran, das Seyn aber ist zu verstehen, wenn man sagt sey ein Wesen ein lebendiges und anfangsloses. Die stanz selbst berührt demnach der Gegensaz nicht, so es verhält sich damit immer nur so, wie sich an dem Körper das Weiße und Schwarze, in derselben Seel gend und Laster entgegenstehen. Ist jedes der Grundwesen ein lebendiges und anfangsloses, so kan bei Gott das Anfangslose seines Seyns nur etwas seyn, wie läßt sich aber annehmen, daß dasselbe der

und dem Namen nach bei Gott gut, bei dem bösen Grund-
wesen das Gegentheil ist? Es ist durchaus unmöglich, daß
ein Anfangsloses einem Anfangslosen entgegengesezt ist.
Wäre ein solches Wesen, so dürfte es in keiner Beziehung
dasselbe seyn, was das entgegengesezte ist, damit ein abso-
luter Gegensaz zwischen beiden bestünde, ein absoluter Ge-
gensaz kann aber nicht seyn, wo zugleich eine Gemeinschaft
ist: *τὸ ὂν τῷ ὄντι οὐκ ἐναντίον, εἰ δέ τὸ ὂν τῷ ὄντι*
ὄντως ὁμόλογον, ἓν τὸ καὶ μόνον ἀληθῶς ὄν, τοῖς
πᾶσι τοῦ εἶναι ἄρχον c. 10. Aus allem diesem folgt daher,
daß das Böse, da es als ein substantiell existirendes We-
sen das substantielle Seyn mit dem Guten gemein hat und
daher nichts substantiell böses seyn kann, nur als Accidens
oder Eigenschaft eines Andern zu denken ist, oder es ist sei-
nem Wesen nach nichts positives, sondern nur etwas nega-
tives, indem alles, was an ihm positives ist, nothwendig
auf die Seite des Guten fällt (*ἄμφω ἀγαθὰ, ἵνα μᾶλ-*
λον πρὸς τὸ εὔφημον εὐσεβῶς διὰ τὸ ὄντως ὂν ἀγα-
θὸν καὶ τοὐναντίον ἕλκηται τὸ μηδαμῶς ὂν c. 9.).
Eben dies ist es, was Augustin in seiner Polemik ge-
gen die Manichäer durchaus geltend macht, und worauf er
von verschiedenen Seiten immer wieder zurükkommt: alles,
was ist, ist, sofern es ist, als etwas seyendes und positi-
ves gut, das Böse ist seiner Natur nach nichts positives,
sondern nur das Negative. Es ist daher immer nur am
Guten, das Unvollkommene am Vollkommenen, das das
Vermindernde und Verderbende, an sich ist es nichts:
Gott der absolut Seyende ist ebendaher auch der Inbegriff
alles Guten. Augustin bemerkt (Contra epist. Manich.
c. 32.) gegen die Manichäische Vorstellung von dem Reiche
der Finsterniß, daß dasselbe immer noch besser erscheine, als
nach dem Manichäischen Begriffe vom Bösen gedacht wer-
den dürfe, und fährt dann (c. 33.) fort: *Sed illo genere*
sermonis urgendi sunt, ut intelligant, si possunt, quam

vere in Catholica dicatur, omnium naturarum esse auctorem Deum, quo de genere superius agebam, cum dicerem: Vitupero tecum pestem, caecitatem, coenositatem turbidam, horribilem vehementiam, corruptibilitatem, immanitatem principum et his similia. Lauda tu mecum speciem, distinctionem, ordinationem, pacem, unitatem formarum, membrorum congruentias et numerosas parilitates, vitalia spiramenta et nutrimenta, temperamentum salutis, regimen et moderamen animae famulatusque corporum, similitudinem concordiamque partium in singulis naturis, vel quae habitant vel quae habitabantu et cetera hujusmodi. Sic enim intelligent, si tamen sin pertinacia velint attendere, jam et bona et mala s miscere, cum loquantur de illa terra, ubi solum e summum malum fuisse crediderunt, itaque, si tollan tur illa, quae mala enumerata sunt, bona illa, qua laudata sunt, sine ulla vituperatione remanere, si au tem bona illa tollantur, nullam remanere naturam ex quo jam videt, qui potest videre, omnem naturam in quantum natura est, bonam esse.— Animadverti etiam, qui recte vultis judicare, illum quoque princ pem immanem: cui si auferatur immanitas, attendit quanta laudabilia remanebunt: compago corpori membrorum, atque inde congruentia, formae unit et pax contentarum inter se partium, animae regen ae vegetantis, famulantisque et vegetati corporis c do et dispositio. Quae omnia bona si auferantur, si quae forte minus enumeravi, nulla prorsus natu subsistit. Sed fortasse dicetis, illa mala de talibus n turis non posse auferri et ideo naturalia debere acci Non nunc quaeritur, quid possit, vel non possit ferri: sed certe non parvum lumen est ad intellig dum, omnes naturas, in quantum naturae sunt, bo esse, quod sine illis malis cogitari bona illa possi

ine bonis *autem illis nulla natura cogitari potest.* — Hoc errore *ille nos non decipiat, nec coecos faciat ad* considerandas *naturarum species, cum quaedam in eis* a deprehendit*, ut omni ex parte cogat displicere,* sed omni *ex parte reprehendere non potest, atque* c modo *animum ad aequum judicium componentes,* ueramus *jam, unde sint cum illis bonis mala, quae* e quoque *improbaturum dicebam* [25]*). Quod facilius* debimus*, si in unum nomen potuerimus cuncta con-*re*. Quis enim dubitet, totum illud, quod dicitur* lum*, nihil esse aliud, quam corruptionem? Possunt* dem *aliis atque aliis vocabulis alia atque alia mala* inari*, sed quod omnium rerum malum sit, in qui-*mali *aliquid animadverti potest, corruptio. — Quod* on *invenitur in rebus malum, nisi corruptio, et* uptio *non est natura, nulla utique natura malum* Sed *si hoc forte intelligere non valetis, illud at-*te*, quod omne, quod corrumpitur, bono aliquo* itur*, quia si non corrumperetur, incorruptum* si *vero etiam non posset omnino corrumpi, in-*ptibile *esset. Necesse autem est, ut, sive incorrup-*sive *incorruptibilitas, bonum sit, si malum est* ptio*. Sed nunc de natura incorruptibili nulla* tio *est, de his agitur, quae possunt corrumpi,*

Ungefähr in demselben Sinne bemerkt Titus I. 3: Manes) seine Anhänger haben den Begriff des Bösen auf eine) unnatürliche Weise ausgedehnt. *Πλεῖστα τῶν δημιουργη-*των*, μᾶλλον καὶ σχεδὸν ἅπαντα ψόγον οὐδένα κατὰ τὸ* φὲς *ἐκδεχόμενα διέβαλον· κακὰ δὲ ταῦτα προσεῖπον τῶν* κρᾶσιν *τῶν ἐναντίων, ὥς φασι, κακοῦ τε καὶ ἀγαθοῦ* ποιησάμενοι*, τῶν δὲ μονοειδῆ κακίαν κατειπόντες, καὶ* ειν *τόγε ἐπ᾽ αὐτοῖς τὰ πάντα, κακὰ τὰ μηδαμῶς κακὰ* εστώτες. Vgl. I. 34. Epiph. Haer. LXVI. 17.

quae dum non corrumpuntur, incorrupta dici possunt, incorruptibilia non possunt. Illud enim solum incorruptibile proprie dicitur, quod non tantum non corrumpitur, sed etiam nulla ex parte corrumpi potest. Incorrupta ergo quaecunque sunt, et tamen corrumpi possunt, cum corrumpi coeperint, eo ipso bono minuuntur, quo incorrupta erant, et magno quidem bono quia magnum malum est corruptio, et quamdiu in ei augeri corruptio potest, tam diu habent bonum, qu minuantur. Quapropter naturae illae, quas in tene brarum terra fuisse confingit, aut poterant corrumpi aut non poterant. Si non poterant, incorruptibile erant, quo bono superius nihil est. Si poterant, au corrumpebantur, aut non corrumpebantur. Si no corrumpebantur, incorruptae erant, quod videmus si magna laude dici non posse. Si autem corrumpeba tur, minuebantur illo tam magno bono. Si minueba tur bono, habebant bonum, quo minuerentur. Qu si habebant bonum, non erant naturae illae summ malum, et omnis Manichaei fabula falsa est. Uel denselben der Manichäischen Lehre entgegengesezten Beg des Bösen spricht Augustin Contra Secund. Manich. c. 15. (*Malum esse defectum substantiae, quia bon est, esse substantiam*). De natura boni c. 3. sq. Recht bemerkt daher Augustin gegen Manes, er habe ganze Untersuchung über das Böse auf verkehrte Weise ternommen, indem er, statt vor allem zu fragen, was Böse sey, sogleich mit der Frage begonnen habe, w es komme. *Praepropere ac praepostere quaesivit, u esset, quod primo non quaesierat, quid esset. Et i nullo modo poterant quaerenti occurrere nisi v phantasmata, quibus difficile animus carnalibus se bus multum pastus exuitur.* Contra ep. Man. c. 36. De nat. boni c. 4. Da nun nach Augustin das Böse

als Verderbniß des an sich Guten gedacht werden kann, beantwortet er die Frage: *unde est ista corruptio, quod quasi generale malum rerum bonarum sed tamen corruptibilium esse comperimus?* einfach aber tiefsinnig mit den Worten: *ex eo, quod hae naturae, quae corrumpi possunt, non de Deo genitae, sed ab eo de nihilo factae sunt,* was im Gegensaz gegen die Manichäische Vorstellung der stärkste Ausdruk für die Negativität des Bösen ist, denn nach dem christlichen Glauben müße man überzeugt seyn, *non esse contrarium Deo, qui summe est, nisi quod omnino non est.* **Contra Secund. Manich. c. 10.**

Je klarer aber auch schon einer einfachen Speculation die Unhaltbarkeit eines solchen Begriffs des Bösen, wie der dem Manichäischen System zu Grunde liegende ist, sich erweisen muß, um so weniger scheint erklärt werden zu können, wie Manes ihn aufstellen und in sein System aufnehmen konnte. Die bloße Antwort, daß er diesen Begriff nur deswegen sich aneignete, weil er ihn in dem Zoroastrischen Religionssystem als einen gegebenen vorfand, kann hier nicht genügen, da wir sein System doch immer als eine selbstthätige, lebendige Reproduction der überlieferten, in dem Glauben seiner Nation sanctionirten Lehre betrachten müßen, und die Frage wohl auch allgemeiner so gewendet werden könnte: wie überhaupt irgend ein Religionssystem von einem der natürlichen und nothwendigen Idee der Gottheit so widerstreitenden Begriff des Bösen ausgehen könne? Eben so wenig kann wohl mit einigem Grunde in Zweifel gezogen werden, ob jener Begriff wirklich in derjenigen Strenge, in welcher er von den Kirchenlehrern bestritten wird, ihm zuzuschreiben sey. Jeder Versuch einer billigen Apologie wird daher einzig nur darauf aufmerksam machen können, wie gleichwohl auch hier, wie gewöhnlich bei großen Irrthümern, eine unbewußte und unwillkührliche

stem nach der logischen Strenge des Begriffs, sondern zu
gleich als ein mythisches Poem aufzufassen, und die myth
schen Gestalten desselben genetisch vor sich entstehen und wi
derum verschwinden zu lassen.

Zweiter Abschnitt.

Der Kampf der beiden Principien und die Weltschöpfung.

Mit den beiden Principien und dem großen Gegensaz, en sie in sich schließen, ist in dem Manichäischen Sy- unmittelbar alles Seyende gegeben. Denn dieses Sy- kennt keine Schöpfung im eigentlichen Sinn, sondern ine Mischung, vermöge welcher die beiden einander gengesezten Principien sich gegenseitig so durchdringen, araus als die Mitte des Gegensazes die bestehende dnung hervorgeht. Das Lichtreich, in welchem der scher desselben wohnt, ist von ihm nicht geschaffen, gleich ewig mit ihm, und wenn er auch Vater, er oder Schöpfer genannt wird, so ist doch damit Gleichheit der Natur, die zwischen ihm und seinem statt findet, bezeichnet. In der Unterredung mit n sagt der Manichäer Felix (I. 17.): *Et qui gene- et quos generavit, et ubi posita sunt omnia, ae- sunt. — Et pater, qui generavit lucis filios, et ipsa terra et ipsi filii una substantia sunt, et a sunt omnia.* Wäre in dem Lichtreich etwas ent- es und geschaffenes, so würde ihm nicht mehr der er des Absoluten beigelegt werden können. *Quod r finem habet, quod innatum est, finem non ha- Et ego dico, quia, quomodo Deus aeternus est ra apud illum nulla est, totum aeternum est.* muß auch von dem Reiche der Finsterniß gelten,

es ist wie das Reich des Lichts ewig, aber auch z
gleich, wie es der Begriff der Materie mit sich bring
die Sphäre des im Wechsel des Entstehens und Ver
hens sich bewegenden materiellen Lebens. Simplicius
in der obigen Stelle den hierin liegenden Widerspruch k
berührt. Die Verwerfung des gewöhnlichen Schöpfun
begriffs bedingt den pantheistischen Character des Ma
chäischen Systems. Zur nähern Bestimmung desselben
merkt Gieseler in den Stud. und Krit. I. 3. S. 600.: da
die beiden Urreiche von ihren Beherrschern unterschied
nicht von ihnen hervorgebracht, sondern mit ihnen gleich e
in denselben von Anfang an viele aus den beiden Princi
ausgeflossene Einzelwesen, und diese wie die von ihnen
wohnte *terra* gleichen Wesens mit dem Beherrscher fi
(nach den schon angeführten Stellen in den **Actis cum**
Man. und der **Ep. fund.**), so folge aus diesem, daß
Manichäern nicht alles aus Gott ausgeflossen, und noch
niger Gott selbst war. Allein dabei begreift man noch n
was denn aus Gott ausgeflossen seyn soll, was nicht,
wiefern nicht alles Gott selbst war? Was das L
betrift, so unterscheidet zwar das System einen *pate*
genitus, eine *terra ingenitus*, einen *aer ingenitus*, u
ist von Lichtsöhnen die Rede, die der Vater erzeugt
aber es wird zugleich sehr bestimmt gesagt: *hoc t*
una substantia est. — Hoc quod est Deus pater
sunt filii ipsius, hoc et illa terra. Hoc unum
omnes. Es ist demnach eine völlige Identität der
stanz und des Wesens, und wenn der Name des Pan
mus mit Recht angewandt wird, wo alles, was zum
lichen Reiche gehört auch göttlichen Wesens ist, alles
Substanz und Modification derselben Substanz ist,
das Manichäische System mit Recht ein pantheistisch
nennen. Daß Manes gleichwohl von dem göttlichen
oder der Lichterde und den Bewohnern derselben de

lich gedachten Gott unterscheidet, kommt hier nicht besonders Betracht, da der ohnedies nicht in vollem Sinne per- liche Gott selbst nur als eine einzelne Gestaltung der m Substanz, die das eigentliche göttliche Princip ist, unter verschiedenen Gesichtspuncten, als Substanz, göttliches Reich mit einem persönlichen Herrscher, als In- iff einer Vielheit vom Einzelwesen aufgefaßt werden , zu denken ist, der Pantheismus aber, wenn auch die ständigkeit, doch die Individualität des Lebens nicht aus- st. Was aber das Erstere, das Ausfließen der Ein- sen aus Gott betrifft, so ist dies nicht blos theilweise, Giefeler behauptet, sondern schlechthin zu verneinen. Emaniren, durch welches etwas, das zuvor nicht erst geworden wäre, kann das Manichäische System annehmen, da alles was zum Lichtreich gehört, auf Weise ewig seyn soll. *Coaeterna sunt illi, quid- Deus generavit* a. a. O. Es ist daher nur der hö- rad des individuellen Lebens, wodurch sich der Va- Lichts von den Söhnen des Lichts, der Zeugende m Gezeugten unterscheidet [1]) Alles Werden und en fällt eigentlich erst in die Sphäre, in welcher en *entgegengesezten* Principien sich gegenseitig be- aber auch innerhalb dieser Sphäre selbst kann von

---

versteht sich von selbst, daß der behauptete Pantheis- nur *soweit* gelten kann, als er mit dem dualistischen after des Systems vereinbar ist. Ob auch im Reiche *Finsterniß* die dazu gehörenden Einzelwesen ebenso ewig wie die des Lichtreiches, muß nach den S. 23. ange- ten Stellen zweifelhaft seyn. Das Reich der Finsterniß as Reich der materiellen Erzeugung und Entstehung, igt in demselben Verhältniß, in welchem das Lichtreich Charakter der Einheit hat, den Charakter der Vielheit , wie aus dem Folgenden sich ergeben wird, aber schwer s gerade hier das Mythische von dem eigentlichen Be- streng zu scheiden.

Schöpfung und Entstehung nur insofern die Rede sey
sofern das absolute Seyn auf der einen wie auf der and
Seite beschränkt und modificirt wird. Aus dem abso
Guten und absolut Bösen wird das Endliche, in welchem G
tes und Böses gemischt ist, als Modification des unend
chen Seyns auf jeder Seite des absoluten Gegensatz
Was daher Titus von Bostra I. 18. aus Veranlassung
Idee einer Lichterde allgemein sagt: προλαμβάνει
παρ' αὐτοῖς τὰ ὀνόματα τῶν πραγμάτων τὴν γένεσ
d. h. die Manichäer gebrauchen Benennungen, die Geg
stände der geschaffenen Welt bezeichnen, ehe noch eine
schaffene Welt gesezt ist, ist in diesem System ganz nat
lich. Die geschaffene endliche Welt kann nichts in sich
greifen, was nicht substanziell zuvor schon existirt, da d
reale endliche Seyn nur eine Modification des idealen
absoluten ist, alles nur durch Mischung der Extreme s
Daseyn erhält, wie im Pantheismus alles Endliche
Individuelle nur eine Modification der Einen absolu
Substanz ist. Je selbstständiger das dem guten Prin
entgegenstehende gedacht wird, desto weniger kann das e
liche Seyn anders als durch Mischung der Extreme entsteh
je unselbstständiger dagegen jenes Princip ist, desto no
wendiger wird zulezt die blos receptive paßive Materie
als die Schranke des Seyns genommen werden können,
das differenzirende Princip, durch welches die Eine S
stanz sich immer wieder zu einer bestimmtern endlichen Fo
des Seyns modificirt.

Nach der so eben gemachten Unterscheidung wird
den gnostischen Systemen der Uebergang vom Absolu
zum Endlichen bald mehr dualistisch, bald mehr p
theistisch aufgefaßt. Um diesen Uebergang näher zu
tiviren und das große Räthsel zu lösen, wodurch das A
solute bestimmt werden mag, sich aus der Fülle und U
endlichkeit des Seyns in die Endlichkeit dahin zu ge

.. sich in der werdenden und gewordnen Welt einem lei-
..den Zustande zu unterwerfen, wird die Ursache bald in
.. eine bald in das andere Princip gesezt. Ist das gött-
.. Princip die absolute Quelle alles Seyns und Lebens
.. höchsten Sinn, die Materie nur das Todte, Negative
..enlose, so kann auch in dieser Beziehung alle Thätigkeit
.. von jenem, dem Göttlichen, ausgehen. Die auf diesen
..dpunct sich stellenden Systeme lassen daher in dem
..lichen Lichtreich, in der Welt der Aeonen, eine unregel-
..ßige Affection entstehen, die entweder unmittelbar und
..freierer Neigung, wie im Ophitischen System, oder, wie
.. Valentinianischen unwillkührlicher und auf weiterem
..wege (indem die entstehende Begierde zunächst zu einer
..Lichtreich verwirrenden, die Einheit mit dem Absoluten
..ßenden Sehnsucht wird) göttliche Lichtkeime mit der
.. in Verbindung bringt. Wie auch diese Systeme sich
..den mögen, die lezte und eigentliche Ursache liegt den-
..in einem dunklen, nicht weiter erklärbaren Hange, der
..der Höhe des göttlichen Lebens in die Tiefe, vom Voll-
..menen zum Unvollkommenen, Endlichen hinabzieht.
..gen nehmen diejenigen Systeme, die dem göttlichen
..cip auf der andern Seite ein ebenso selbstständiges
..thätiges entgegensetzen, eine ebenso unbegreifliche der
..ur des Bösen widerstreitende Begierde an, sich in die
.. zu erheben und sich mit dem Lichten und Guten zu
..ischen. Auf diese Weise geht daher auch in dem Ma-
..ischen System der eigentliche Anfang zur Mischung
.. beiden Principien und zur Weltschöpfung von der
.. und dem Beherrscher derselben aus. Die Manichäi-
.. Schrift, auf die sich Titus von Bostra beruft (I. 16.),
..ielt darüber Folgendes: die Mächte der Finsterniß ge-
..ten in dem Streit, in welchem sie mit einander begrif-
..waren, und in wilder Wuth sich umherjagten und auf-
..ten, indem die einen verfolgten, die andern flohen (Theod.

Haer. Fab. I. 26.), endlich auch bis an die Grenze ih
Gebiets. Hier erbliften sie das Licht und wurden von d
schönen und herrlichen Anblik so ergriffen und entzükt, d
sie den bisherigen Zwist vergessend unter sich rathschlagte
was sie wohl thun könnten, um sich mit dem Bessern
vermischen. Ihre Begierde darnach war so groß, daß
um es sich als Raub zuzueignen, so viele ihrer waren,
zum Angriff rüsteten. Ehe sie des Lichtes ansichtig w
den, hatten sie, wie in derselben Schrift bemerkt ist (c. 17
noch keine Ahnung des in dem Lichte wohnenden Gotte
sie wußten auch nicht, welche Folge ein Angriff auf
Wohnsiz Gottes für sie haben werde [2]). Denselben An
des nun beginnenden langen Kampfes beschreibt Alexan
von Lycopolis nach seiner Weise (c. 3.) so: Die Hyle h
einmal die Begierde angewandelt, auf den obern Ort
kommen, hier habe sie voll Verwunderung den göttlic
Lichtglanz erblikt und den Entschluß gefaßt, ihn an sich
reißen. Beide Schriftsteller unterlassen nicht, auf die
consequenz aufmerksam zu machen, mit welcher Manes
den Mächten der Finsterniß eine Begierde nach dem Li
voraussezte. Wie kann die Finsterniß das Licht sehen?
gegnet Titus (I. 19.) Sah sie das Licht, so kann sie ja n
Finsterniß seyn. Zwischen dem sinnlich Wahrnehmba
und dem wahrnehmenden Sinn muß eine nahe Gemeinsch
seyn, der natürliche Eindruk läßt wegen der Verwan
schaft der Natur ein Bild zurück, der Leib sieht den L
das Aehnliche macht Eindruk auf das Aehnliche, das G

---

2) Vgl. c. 21. *Πρὶν ἐπαναστῆναι ταύτην (τὴν ὕλην) φασὶ γνῶσιν ἀγαθοῦ μὴ ἐσχηκέναι, ἵνα μὴ σεμνώσωσιν ἀγαθοῦ γνώσει παρ' αὐτοῦ (Μάνεντος) διαβεβλημένην.* Auch nach den Z
schriften war Ahriman anfangs unbekümmert, um das
vorging, er wußte nicht, was Ormuzd wußte, Ormuzd w
in seiner allerhöchsten Weisheit den ganzen Verlauf
Kampfes voraus. Zendav. Th. III. S. 57 f.

gengesezte aber kann von dem Entgegengesezten nicht ge-
ehen werden. Aber die ganze Erdichtung des Manes ist
voll Verwirrung. Er sagt, die Hyle sey nicht blos das
icht, sie beschloß auch hinaufzusteigen, wie wenn sie sich
treiben wollte, ihre Gemeinschaft mit dem Lichte darzu-
en. Vielleicht erkannten es jezt die Mächte der Finster-
iß mit Reue, daß sie unendlich lange Zeit zuvor keine
ahrung des Lichts gehabt hatten. Und auf welche Weise
nn denn die Finsterniß an dem Lichte Theil nehmen, oder
s welchem Grunde will sie es angreifen? Um ihre Natur
ändern und Licht zu werden, oder um auf eine ihrer Natur
iderstreitende Weise mit Licht genährt zu werden? Nur wenn
das Licht nicht kannte, konnte sie den Willen haben, sich
ihm zu erheben. Kannte sie es, so mußte sie auch ein
wußtseyn davon haben, daß sie umgeändert werde. Eine
ge Verkehrung aber wäre es, wenn sie von Natur
und unbekannt mit dem Licht, das Entgegengesezte
ziehen würde [3]). Auch Alexander von Lycopolis, er-
rt es (c. 9.) für eine ganz widernatürliche Bewegung,
daß das von Natur Untere und Finstere sich nach oben
Licht sollte erhoben haben. Es könnte dies nur durch
zufällige Gewalt geschehen seyn, wie wenn z. B. ein
n in die Luft geschleudert wird. Da nun außer der
e von Gott nichts existirte, so bleibt ihm (dem Manes)
die Annahme ewig, daß Gott die Hyle mit Gewalt und
ng zu sich in die Höhe gehoben hat — So bald die Hy-
eine Begierde nach dem Lichtglanz hatte, hörte sie auf, böse
seyn, da sie, wenn sie das böse Princip ist, nur Böses
hren kann. Begehrte sie aber das Gute, so war ihre
ierde nicht böse, und Gott kann ihr den Gegenstand
r Begierde nicht mißgönnen. Vrgl. c. 17. Diese Ein-

3) Vgl. c. 21. πῶς οὐκ ἄλογον τὴν μὴ ἔχουσαν ἐκ αὐτῇ τὸ εἶ-
ναι ὅτι ἐστὶ τ' ἀγαθὸν, ταύτην - θεασαμένην ἐπιθυμῆσαι.

wendungen sind gewiß sehr wahr und treffend, die Inconſ
quenz aber, die ſie rügen, hängt aufs engſte zuſamm
mit der Grundvorausſezung, von welcher das Manichäiſc
Syſtem ausgeht, mit dem poſitiven Begriff des Böſe
Wurde einmal das dem Guten entgegengeſezte Princip n
Eigenſchaften geſezt, die es mit dem Guten theilt, ſo w
ſchon dadurch die Möglichkeit begründet, ihm ſelbſt au
eine auf das Gute gehende Richtung beizulegen. Es
fenbart ſich darin eben ſo ſehr die im höchſten Sinne ab
lute Natur und der unbedingte Werth des Guten, als
Negativität des Böſen, daß dieſes bei aller Heftigkeit
Haßes, von welchem es gegen das Gute entflammt iſt, d
von dem Guten nicht laſſen kann, weil es ja ſeiner Na
nach immer nur am Guten ſeyn kann. Das Zoroaſtri
Syſtem ſcheint zwar darin dem Character des Dualism
getreuer zu bleiben, daß es ſeinen Ahriman als einen a
nicht von der geringſten Liebe zum Guten berührten,
einer blinden Zerſtörungswuth erfüllten, dem Ormuzd durch
widerſtrebenden Feind beſchreibt, auf der andern S
liegt aber eben in der größern Inconſequenz des Manic
ſchen Syſtems eine tiefere Anerkennung der doch im
wieder ſich aufdringenden Wahrheit. Zudem aber muß
ſich hier immer vergegenwärtigen, was denn eigentlich M
zu erklären beabſichtigte? Es iſt die in der beſtehenden
vorhandene Miſchung des Guten und Böſen. Da dieſe
ſchung eine Verunreinigung der Natur des Guten iſt
konnte das gute Princip nicht ſelbſt die Veranlaſſung
geben: es konnte ſich nur nothgedrungen ihr hinge
Hätte ſich das böſe Princip nur abſtoßend gegen das
verhalten, ſo wäre es nie zu einer Miſchung gekom
Aber auch der bloße auf Zerſtörung gerichtete Angrif
Böſen reichte noch nicht hin, eine ſo innige in das Inn
eingreifende Durchdringung der beiden Principien, w
in der Welt erſcheint, zu erklären. Der ſo vielfach verſc

g

[...]ge Kampf, wie ihn das Manichäische System darstellt, [...]cheint vielmehr seinen lezten Erklärungsgrund nur darin [...]u finden, daß in dem Hasse des Bösen gegen das Gute [...]ch wieder eine Liebe und Begierde nach dem Guten verborgen [...]t, vermöge welcher das Böse nicht umhin kann, von dem [...]uten angezogen zu werden und es mit aller Macht bey sich [...]stzuhalten. Vgl. Augustin **De nat. boni. c. 42:** *Gens [...]nebrarum lucem ab initio dilexit, quam etsi violen[...]r possidere tamen voluit non exstinguere.* Eben da[...]us geht dann aber auch hervor, daß die Annahme von [...]ei einander absolut entgegengesezten Principien, die sich [...]ichwohl mit einander verbinden sollen, einen inneren Wi[...]spruch in sich schließt. In dem Puncte, in welchem [...]sich berühren, um sich zu verbinden, können sie nicht zu[...]ch schlechthin einander entgegengesezt seyn: sobald in [...]n Bösen etwas dem Guten verwandtes ist, hört der ab[...]ute Gegensaz auf. Alexander von Lycopolis wirft daher [...]. mit Recht die Frage auf: *πότερον μόνον ὁ θεὸς καὶ [...]λη εἰσὶν ἀρχαί, ἤ τι ἕτερον ἀπολείπει, ὃ τούτων [...]ν ἐν μέσῳ; Εἰ μὲν γὰρ μηδέν ἐστιν, ἄμικτα ταῦτα [...]λείπεται πρὸς αὐτά· καλῶς γὰρ λέγεται, ὅτι, ἵνα τὰ [...]α μιχθῇ, δεῖ τι εἶναι ἐν μέσῳ, ὅπως ταῦτα συνδέῃ.* [...]t es aber ein Drittes zwischen beiden, wodurch beide, [...] Gute und das Böse, vermittelt werden, so kann das [...]e nur als die stete Negation des Guten gedacht wer[...]. Es ist immer nur ein Minus der Realität des Guten, [...]eint nur am Guten, ist aber an und für sich nichts, [...] positiv gedacht nur eine Personification der das Gute [...] Grad zu Grad verderbenden und vermindernden Nega[...]tät, wie der zoroastrische Ahriman.

Je näher es zum Angriff und zur feindlichen Berüh[...]g der beiden Principien kommt, desto mehr erscheint [...] Gottheit in derjenigen Beschränkung, die der Gegensaz, [...]welchen sie gestellt ist, nothwendig mit sich bringt. Sie

ist einem Verhängniß unterworfen, das auch über sie wal tet, und muß sich in Folge desselben in einen leidende Zustand dahingeben, welchem sie sich nicht entziehen kann wenn die sichtbare Weltordnung sich entwickeln soll. Si sieht zwar den bevorstehenden Kampf voraus, aber si kann ihn nicht abwenden, und so wenig auch ihrer Mac der Sieg fehlen kann, so tief dringt doch der Kampf selb in das Lichtreich ein. Er bewirkt eine Erschütterung, d den Gegnern des Manes der Idee der Festigkeit und S cherheit der Grundlage, auf welcher das Lichtreich ruhen sol sehr zu widerstreiten scheint. *Cum dicat Manichaeus*, b merkt Evodius **De fide contra Manich. c. 11.**, *Deu omnibus bonis abundantem, nullo in regnis ejus ins gnibus indigente aut infirmo constituto, ita etia fundata ejusdem splendidissima secula, ut a nullo u quam concuti vel moveri possint, in alio loco pau post subjungit et dicit* (in derselben **Ep. fund.**)*: „Luc vero beatissimae pater sciens labem magnam ac vast tatem, quae in tenebris surgeret, adversus sua sanc impendere secula, nisi aliquod eximium ac praeclaru virtute potens numen opponat, quo superet simul destruat stirpem tenebrarum, qua exstincta quies luc incolis pararetur." Certe ergo a nullo unquam conc vel moveri potuerunt regna Dei Manichaei. Si eni potuerunt, mentitus est dicendo, non posse regna il ab aliquo concuti. Et si concussa sunt necessitate, a timore, non erit Deus, qui sic concuti potuit. Na videmus Deum Manichaei secundum eundem Ma chaeum malo necessitatis pressum, cum labes ac vas tas adversus secula impenderet, aliudque, quod facere non haberet, partem suam ad pugnam dedisse, ut v hoc modo quietem lucis incolis compararet.* Es liegt d rin allerdings ein gewißer Widerspruch, sofern das göttlic Wesen auf der einen Seite mit allen Eigenschaften absol

e Macht und Vollkommenheit, auf der andern aber in einem leidenden Zustand, in welchem es sich erst mit Anstrengung und Noth zum Siege hindurcharbeiten muß, dargestellt wird. Leidend aber mußte die Gottheit nothwendig erscheinen, sobald die ganze Entwiklung der Welt aus dem Gesichtspunct eines Kampfes entgegengesezter Mächte betrachtet werden sollte. Es hängt auch hier alles an der Vorstellung des einmal gesezten Kampfs und wenn man das Manichäische System tadelt, daß es die Gottheit nach einem Theile ihres Wesens einem leidenden Zustande unterwirft, so kann mit demselben Rechte ihm auch schon dies entgegengehalten werden, daß es eine kämpfende Gottheit annimmt, oder was dasselbe ist, einen Gegensaz und eine Mischung der beiden Grundwesen. Wird einmal eine Dualität der Grundwesen, wie sie das Manichäische System annimmt, an die Spize gestellt, so geht daraus ganz natürlich die Fabel hervor, die, wie Augustin Contra Faust. XVIII, 5. das in ihr der reinen Idee der Gottheit widerstreitende nach den drei Hauptmomenten der ganzen Weltentwicklung sehr treffend bezeichnet, *habet in capite bellum Dei, in medio contaminationem Dei, in fine damnationem Dei*, oder wie er sich XIII, 6. ausdrückt: *fabula illa longa et vana, puerile ludibrium et muliebre jocamentum et aniculare deliramentum, continens initium truncum, et medium putridum, et finem ruinosum.*

Die von der Hyle angegriffene und in ihrem eigenen Reiche bedrohte Gottheit geht nun auch von ihrer Seite in Thätigkeit über, um der auf sie geschehenen Einwirkung eine Gegenwirkung entgegenzusezen. Es wurde, sagt Titus von Bostra I, 20., eine δύναμις τοῦ ἀγαθοῦ ausgesandt, οὐκέτι φῶς αἴσθητον, ἀλλ' ὡς ἂν φαίη, προβολὴ τοῦ θεοῦ, eine aus dem Wesen Gottes emanirende Kraft. Manes selbst nannte sie, wie Titus I, 29 bemerkt, die allgemeine Seele oder Weltseele (ψύχη ἁπάντων). Epi-

4..

phanius (Haer. LXVI, 24.) und Alexander von Lycopoli (c. 3.) geben ihr daher schlechthin den Namen ψυχή. B dem Angriff der Hyle, sagt der Leztere, sey Gott über ih Bestrafung mit sich zu Rathe gegangen. Da er aber nich hatte, womit er sie strafen konnte, weil im Hause Gotte nichts Böses ist, *πέμψαι οὖν τινα δύναμιν, τὴν ὑφ' ἡμῶ καλουμένην ψυχὴν, ἐπὶ τὴν ὕλην, ἥ τις αὐτῇ διὰ πάση μιχθήσεται· ἔσεσθαι γὰρ τῆς ὕλης θάνατον τὸν μετ ταῦτά ποτε τῆς δυνάμεως ταύτης χωρισμόν.* In Augu stins concreterer Darstellung wird sogleich der erste Mens als wohlgewappneter Kämpfer von dem Beherrscher d Lichtreichs den Mächten der Finsterniß entgegengestellt. Do spricht auch Augustin (De vera relig. c. 9.) von einer *an ma bona*, die Gott nach den Manichäern als einen Th seiner Substanz von sich ausgehen ließ: *Gentem tenebr rum quodam tempore adversus Deum rebellasse, Deu autem, cum aliud, quod faceret, non haberet, et, quomo aliter posset hosti resistere, non inveniret, necessita oppressum misisse huc animam bonam, et quanda particulam suae substantiae, cujus commixtione atq miseria hostem temperatum esse somniant et mundu fabricatum.* In den Acten der Disputation des Archela endlich werden beide Darstellungen, die concretere Augusti und die abstractere des Titus und Alexander, dadurch v einigt, daß der erste Mensch als ein Erzeugniß der a Gott emanirten Kraft, die hier zugleich den Namen Mut des Lebens erhält, beschrieben wird. Als der gute Va sah, so stellt Mani's Schüler Turbo die Lehre desselben (c. dar, daß die Finsterniß in seine Erde eingedrungen, ließ eine Kraft aus sich ausgehen, die die Mutter des Leb heißt, und diese ließ den ersten Menschen hervorgehen, fünf Elemente, Wind, Licht, Wasser, Feuer, Mate Mit diesen angethan, stieg er wie zum Kriege gerüstet h ab, und kämpfte mit der Finsterniß. Die Mutter des

kus, die unter den übrigen Schriftstellern wenigstens Sim-
plicius (Comment. in Epict. Ench. S. 187.) noch er-
wähnt, ist dieselbe göttliche Kraft, die Titus und Alexan-
der zunächst aus Gott emaniren lassen, sie ist mit diesem
Namen nur ausdruksvoller als die göttliche Eigenschaft be-
zeichnet, die alle Fülle des Lebens in sich schließt, und in
der im Kampfe der beiden Principien sich entwickelnden
Welt sich als das höchste Princip des Lebens offenbart [4]).
Die unmittelbare Anschauung der auf diese Weise sich ge-
staltenden Welt ist der erste Mensch, dessen Begriff wir zu-
nächst festzuhalten haben. Daß er der Repräsentant des
Lichtreichs ist, sofern dieses dem Reiche der Finsterniß
im Kampfe entgegentritt, erhellt aus den fünf Elementen,
die sein Wesen ausmachen, oder ihm, da er ja vor dem
Reiche des Lichts gleichsam als Kämpfer und Vorfechter
gegen den Feind ins Feld gestellt wird, zur Waffenrüstung
dienen. Sie sind die reinen Elemente, die als Gegensaz
vollkommen den fünf Elementen entsprechen, die die verschie-
denen Regionen des Reiches der Finsterniß bilden. Au-
gustin sagt hierüber (Contra Faustum II, 3.): *Profer-
te nobis ex armario vestro nescio quem primum
hominem, qui ad gentem tenebrarum debellandam
a lucis gente descendit, armatum aquis suis, con-*

---

4) Ohne Zweifel ist die μήτηρ τῶν ὅλων bei Epiphanius a. a. O. c. 24. dasselbe Princip. Nur stellt Epiphanius die Sache etwas verwirrt dar: φησὶ (Μανιχαῖος) τὴν μητέρα τῶν ὅλων συγχωρήσασαν δύναμιν ἰδίαν ἐξ οὐρανοῦ κατελθεῖν εἰς τὸ κλέψαι τῶν ἀρχόντων καὶ ἀποσυλῆσαι ἀπ' αὐτῶν ἣν εἰλήφασιν ἄνωθεν δύναμιν. Βούλεται γὰρ λέγειν ὅτι πολεμίσασαι αἱ ἀρχαὶ καὶ ἐξουσίαι τὸν θεὸν τὸν ζῶντα, καὶ μεγάλην καὶ ἀκατάληπτον ἡρπαγέναι παρ' αὐτοῦ δύναμιν, ἣν καὶ ψυχὴν ὀνομάζει. Der Raub der Seele kann nicht, wie Epiphanius hier es darstellt, der Herabkunft der Weltmutter, der μήτηρ τῶν ὅλων, vorangegangen, sondern erst auf sie gefolgt seyn.

tra inimicorum aquas, et igne suo contra inimicorum ignem, et ventis suis contra inimicorum ventos. Cur non ergo et fumo suo contra inimicorum fumum, et tenebris suis contra inimicorum tenebras, sed contra fumum aere, ut dicitis, armabatur, et contra tenebras luce? An, quia mala sunt fumus et tenebrae, non ea potuit habere bonitas ejus? Bona ergo sunt illa tria aqua, ventus, ignis. Cur ergo ea potuit habere malitia gentis adversae? Hic respondetis. Sed aqua illa gentis tenebrarum mala erat: quam vero primus homo attulit, bona erat, et ventus illius malus, hujus autem bonus. Ita et hujus ignis bonus contra malum ignem illius dimicavit. Cur ergo et contra malum fumum non potuit afferre fumum bonum? An in fumo vestra mendacia tanquam fumus ipse evanescunt atque deficiunt? Certe primus homo vester contra naturam contrariam bellum gessit. Cur quinque illis elementis, quae in contraria gente confingitis, unum allatum est de divinis regnis contrarium, lux contra tenebras? Cetera enim quatuor non sunt contraria. Nam nec aer fumo est contrarius, multo minus aquae aqua, et ventus vento, et ignis igni. Vgl. **De haeres. XLVI. T. VI. p. 10.**: *Quinque elementis malis debellandis alia quinque elementa de regno et substantia Dei missa esse et in illa pugna fuisse permixta: fumo aëra, tenebris lucem, igni malo ignem bonum, aquae malae aquam bonam, vento malo ventum bonum.* Nach Augustin (**Contra Faust. XI, 3.**) nannte ihn Manes *factum de substantia Dei, id ipsum existentem, quod Deus est, membra sua vel vestimenta sua, vel arma sua, id est, quinque elementa, cum et ipsa nihil aliud essent, quam substantia Dei, in tenebrarum gente mersisse etc.* 5). Ueber die Art des Kam

5) Diese Entgegenstellung der Elemente der beiden Reich setzt diese selbst mehr ins Licht, wie namentlich erst durc

ses ersehen wir aus der zuerst genannten Stelle Augustins wenigstens soviel, daß er mehr mit List als Gewalt geführt wurde. *Iam vero illa sacrilega deliramenta quis audiat, quod primum hominem vestrum dicitis secundum hostium voluntatem, quo eos caperet, elementa, quae portabat, mutasse atque vertisse, ut regnum, quod dicitis, falsitatis, in sua natura manens, non fallaciter dimicaret, et substantia veritatis mutabilis appareret, ut falleret? — Hunc primum hominem, quem laudatis, quia mutabilibus et mendacibus formis cum adversa gente pugnavit, si verum dicitis, non imitamini, si autem imitamini, et vos mentimini. — Manichaeus annunciat primum hominem non terrenum, nescio quibus fallacibus elementis quinque vestitum.* Vgl. Contra Faust. V, 4.: *Manichaei, qui creditis in falsum et fallacem falsi et fallacis hominis filium, cum et ipsum Deum gentis adversae tumultu perterritum membra sua misisse crucianda nec postea tota purganda docetis, videtis, quam sitis alieni a vita aeterna.— Primum hominem vestrum cum suis hostibus, in suae naturae veritate manentibus, mutabili fallacia dimicasse praedicatis.* Der Mensch erschien demnach täuschend in vielfach wechselnder Gestalt, um die Mächte der Finsterniß zu reizen und anzulocken, daß sie mit ihrer ganzen Macht über ihn herfielen, den dadurch aber an ihm ihre Wuth stillten. Simplicius (Comm. in Ep. Ench. S. 164.) erläutert daher diesen Kampf treffend durch das Beispiel eines Feldherrn, der beim Angriff der Feinde ihnen einen Theil seines Heeres preisgibt um das übrige zu retten (θεὸς μέρη ἑαυτοῦ καὶ μέ-

---

den Gegensaz gegen *aer* klar wird, was unter *fumus* zu verstehen ist. Daß in den *Acta Disp. Arch* statt der in der fünften Stelle genannten ὕλη vielmehr zu lesen ist ἀήρ, lassen, wie Beausobre *Tom. II*. S. 308. und Mosheim S. 791 bemerken, die Augustin'schen Stellen nicht bezweifeln

λη, τὰς ψυχὰς οὔσας, ὥς φασι – ἔρριψε τῷ κακῷ – ὥσπερ στρατηγὸς, πολεμίων ἐπιόντων μέρος αὐτοῖς τοῦ οἰκείου στρατοῦ προΐεται, ἵνα τὸ λοιπὸν διασώσῃ). In derselben Beziehung konnte der Urmensch auch mit einem magischen Köder verglichen werden, mit welchem der Fürst der Finsterniß gefangen wurde. So beschreibt Titus von Bostre **I, 12.** die göttliche Kraft, die in seiner Darstellung zugleich die Stelle des ersten Menschen vertritt. Der Gute sandte eine Kraft aus, welcher er auch nach seinem Gutdünken einen Namen gab (vielleicht meint Titus eben den bei Augustin vorkommenden Namen des Urmenschen), um die Grenze zu bewachen, in der That aber um sie als Köder zu gebrauchen, damit die Hyle gegen ihren Willen zur Besinnung käme (*φυλάξουσαν μὲν δῆθεν τοὺς ὅρους, τὸ δ' ἀληθὲς δέλεαρ ἐσομένην εἰς ἀκούσιον τῇ ὕλῃ σωφρονισμόν*[6]), was dann auch geschah. Als die Hyle die ausgesandte Kraft sah, ergriff sie, wie aus Liebe, ein Verlangen nach ihr, und in der Heftigkeit ihres Drangs nahm und verschlang sie sie, und wurde so gewißermaßen wie ein Thier gebunden. Sie bedienen sich auch dieser Vergleichung: di

6) Noch weiter ist diese bildliche Darstellung bei Theodoret *Haer. fab.* I. 26. ausgeführt: Da Gott kein Feuer hatte, um Blitze und Donnerkeile zu schleudern, kein Wasser, um eine Sündfluth zu senden, ebensowenig Eisen oder sonst Waffen, traf er gegen den drohenden Angriff der Hyle folgende Vorkehrung: *μοῖραν τινὰ τοῦ φωτὸς λαβὼν, οἷόν τε δέλεαρ καὶ ἄγκιστρον τῇ ὕλῃ προσέπεμψε· προσκειμένη δὲ ἐκείνη καὶ ὑπ' αὐτὸ στρωθεῖσα, κατέπιε τὸ πεμφθὲν καὶ προσεδέθη καθάπερ τινὶ περιεπάρῃ πάγῃ. Ἐντεῦθεν ἀναγκασθῆναι φασι τὸν θεὸν δημιουργῆσαι τὸν κόσμον· τὰ δὲ τοῦ κόσμου μέρη οὐκ αὐτοῦ λέγουσιν ἀλλὰ τῆς ὕλης εἶναι ποιήματα. Ἐδημιούργησε δὲ, διαλύσαι αὐτῆς τὴν σύστασιν βουληθεὶς καὶ εἰς εἰρήνην ἀγαγεῖν τὰ μαχόμενα, ὥστε κατὰ βραχὺ καὶ τὸ ἀνακραθὲν τῇ ὕλῃ φῶς ἐλευθερῶσαι.*

Hyle sey von der ausgesandten Kraft, wie durch einen magischen Gesang, eingeschläfert worden. Es geschah nun auf diese Weise eine Mischung und gegenseitige Durchdringung der verschlungenen Kraft des Guten und der verschlingenden Hyle, und so wurde aus beiden dieses Weltall gebildet, von dem Guten nemlich, denn das böse Princip sah die Entstehung der Welt nicht voraus. Daher kommt es nun, wenn sie sagen, daß das Eine gut, das Andere böse ist, indem jene Mischung und Vereinigung der beiden Principien sich durch den Gegensaz der Dinge, die hier sind, offenbart. Nachdem so der gute Gott die Hyle überlistet hatte (σοφισάμενος τὴν ὕλην), wurde er Weltschöpfer, nicht aus Verlangen nach der Schöpfung der Welt, da sie ihm ja widerstrebt, sondern vielmehr wegen des Aufruhrs des bösen Princips, welches er zur Besinnung bringen wollte, aber doch war es ihm nicht möglich, das Gift des bösen Princips aus den Dingen der Erscheinungswelt herauszunehmen, es bleibt zurück und äußert sich in der unter den Menschen stattfindenden Ungleichheit, indem der eine reich, der andere arm, der eine angesehen der andere unangesehen ist. — c. 23.: Manes behauptet, Gott habe durch das böse Princip das Allerungebührlichste gelitten, und er wagt noch hinzuzusezen, daß die von Gott gesandte Kraft die Hyle, wie ein Thier, magisch eingeschläfert habe, wobei er nicht nur gegen die Wahrscheinlichkeit Extreme in seiner Rede mischt, und der Natur Unvereinbares aus Liebe zu seiner Dichtung vereinigt, sondern auch das gerade Gegentheil von demjenigen, was er selbst will, geschehen läßt, indem er annimmt, Gott habe aus jenen beiden das Weltall gebildet. In den Acten des Archelaus (c. 25.) wird dem Manes selbst folgendes Gleichniß zur Erläuterung seiner Lehre von der Weltschöpfung in den Mund gelegt: Der Arge gleicht einem Löwen, der die Heerde eines guten Hirten anfallen will. Als der Hirte es sah, grub er eine große Grube, und nahm von sei-

gen, und Gott fügt sich dadurch Schaden zu, indem er e
nen Theil seines Wesens als Speise dem Thier hinwirf
Er bezwingt es nicht durch seine Macht und nach seinem e
genen freien Willen, sondern nimmt zu allerlei künstlich
Mitteln seine Zuflucht, um des Thiers mächtig zu werde
Wenn daher die Gottheit die Seele gesandt hat, um dur
die Seele die Mächte der Finsterniß zu fangen und zu fessel
so hat sie ihren Zweck nicht so, wie sie wollte, erreich
indem ja die göttliche Kraft, die fangen und fesseln sollt
selbst gefangen und gefesselt worden ist. — Damit ist a
schon der Erfolg des Kampfs, welchen der mit den rein
Elementen gewappnete Urmensch zu bestehen hatte, ange
ben. Ausführlicher beschreiben ihn die Acten der Disput
tion des Archelaus (c. 7.) so: Die Fürsten der Finster
kämpften ihm entgegen, und verschlangen einen Theil sei
Rüstung, unter welcher die Seele zu verstehen ist (ἔφαγ
ἐκ τῆς πανοπλίας αὐτοῦ, ὅ ἐστιν ἡ ψυχή). Dam
wurde der erste Mensch hart niedergedrükt von der Fins
niß, und wenn nicht der Vater sein Flehen erhört und e
andere von ihm ausgegangene Kraft, die der leben
Geist heißt, ihm gesandt, und ihm die Rechte nach un
hinabgereicht und ihn aus der Finsterniß in die Höhe
hoben hätte, so wäre der erste Mensch in Gefahr gewes
unten festgehalten zu werden. Seitdem ließ er nun u
die Seele zurück. Daher kommt es, daß die Manich
wenn sie einander begegnen, sich die Rechte reichen,
Zeichen, daß sie aus der Finsterniß erlöst sind, denn
Finstern, sagt Manes, seyen alle Häresen (alle von se
Lehre abweichenden Secten). Damals schuf der lebendige G
die Welt, wozu er drei andere Kräfte mitbrachte.
stieg hinab, führte die Fürsten herauf und befestigte
am Firmament, das ihr Leib ist, die Sphäre. Wiede
schuf damals der lebendige Geist die leuchtenden Lich
die die Ueberbleibsel der Seele sind, und ließ sie so das

nament umkreisen. Und hinwiederum schuf er die Erde nach acht Gestalten [9]).

Fassen wir nun den in allen diesen Stellen ausgedrükten kosmogonischen Begriff bestimmter auf, so ist vor allem daran zu erinnern, daß die Weltschöpfung im Manichäischen System nichts anders seyn kann, als die gegenseitige Beschränkung der einander entgegenwirkenden Grundkräfte. Die Extreme treffen von beiden Seiten in einer Mitte zusammen, die für beide Theile Maas gebend ist. Das absolut Gute und das absolut Böse binden und begrenzen sich gegenseitig, und es entsteht ein harmonisches Verhältniß, in welchem sich die Gegensäze so ausgleichen, wie es die bestehende Weltordnung wahrnehmen läßt. Diese Beschränkung und Begrenzung liegt für das gute Princip in der nothwendigen nicht aufzuhebenden Schranke, die ihm das Böse vermöge seiner selbstständigen vom Guten unabhängigen Wirksamkeit sezt, in Beziehung auf das Böse wird sie, da das Böse die rohe blind wirkende Kraft, die regellose Bewegung (*ἄτακτος κίνησις*) ist, als die für seine Natur gleichsam durch magische Mittel bewirkte Beruhigung und Besänftigung dargestellt. Das Gute offenbart die Superiorität, die ihm seiner Natur nach zukommt, die daher auch im Manichäischen System nie ganz verkannt werden kann, dadurch, daß es sich von selbst der

9) Die ganze Schilderung des Kampfs des Urmenschen mit dem Fürsten der Finsterniß hat einige Züge, die an die Vorstellung erinnern, die mehrere ältere Kirchenlehrer, namentlich Gregor von Nyssa und Gregor der Große von der Erlösung als einem Kampfe des Erlösers mit dem Satan hatten. Der Leib des Erlösers dient zur Lockspeise, der Satan fällt über ihn her, wird aber getäuscht und kann seinen Raub nicht festhalten. Vgl. Greg. von Nyssa Or. cat. c. 15. Gregor des Großen Mor. XXXIII. auch Joh. von Damasc. De orth. fide III. 27.

durch den uranfänglichen Gegensaz bedingten Beschränku fügt und unterwirft, und auch für das Böse das Maasgeb de und Zielsezende Princip ist. Treffend bezeichnet da Titus von Bostra in der obigen Stelle I, 12. die vom Gu ausgehende Kraft, deren Wirksamkeit bildlich als eine Böse magisch bewältigende und besänftigende dargest wird [10]), durch den eigentlichen Ausdruk, sie werde gesandt die *δύναμις φυλάζουσα τοὺς ὅρους*. Dieses Begren dieses Maas und Ziel Sezen ist das Wesentliche der M chäischen Kosmogonie [11]). Sie kann aber zugleich noch

10) Deswegen wurde das böse Princip auch mit einem G das gute mit einem Gegengift verglichen Aug. Contra Fa XX. l. 13. 16.: *Recordamini verba Fausti de Deo quam de antidoto, et Hyle tanquam veneno. Ecce nocet vestrum antidotum, quam venenum.*

11) Es ist im Grunde dasselbe Verhältniß, in welches den demiurgisch ordnenden Gott zu der Materie Der Stoff der Weltschöpfung ist gegeben, und Gott nur das Gegebene ordnen. Vgl. Aug. Confess. XIII. *Sunt quidam, quibus displicent opera tua bona, et n eorum dicunt te fecisse necessitate compulsum, sicu bricas coelorum et compositiones siderum, et haec de tuo, sed jam fuisse alibi creata et aliunde, qu contraheres et compaginares atque contexeres, cun hostibus victis mundana moenia molireris, ut ea con ctione devicti, adversus te iterum rebellare non po Alia vero nec fecisse te, nec omnino compegisse, omnes carnes et minutissima quaeque animantia et quid radicibus terram tenet, sed hostilem mentem ramque aliam ne abs te conditam tibique contraria inferioribus mundi locis ista gignere atque formare.* Unterschied ist nur, daß nach Manes der schon vorha Stoff zugleich als ein positives böses Princip gedacht *Manichaeus duas dicit esse naturas, unam bonam teram malam: bonam quae fecit mundum, mala qua factus est mundus.* Evod. De fide c. 49.

verschiedenen andern Gesichtspuncten betrachtet werden. Sofern die Weltschöpfung nach jeder Ansicht ein Uebergang vom an sich Seyenden, unwandelbar in sich Bestehenden zum Wandelbaren der Erscheinung ist, wird auch hier die aus Gott emanirende kosmogonische Potenz, deren concretes Bild der Urmensch ist, als eine täuschende, mit dem Wechsel mannigfaltiger Formen und Gestalten spielende dargestellt. Das sind die *mutabiles et mendaces formae*, in welchen der Urmensch die ihn bekleidenden, wie mit einem Körper umgebenden Elemente dem Volke der Finsterniß erscheinen läßt. Er gleicht auf diese Weise der indischen Maia, die der Grund des sichtbaren Daseyns der Welt, und dem ewigen Ernste des Brahma gegenüber als die spielende Göttin des Scheins und der Erscheinung den göttlichen Lichtstrahl, der in diese nichtige Sinnenwelt einfällt, in tausend bunten Reflexen sich abspiegeln läßt, dem ägyptischen Proteus, der, ehe er gebändigt wird, in alle möglichen Formen und Gestalten sich verwandelt. Es will die in die Erscheinung heraustretende Sinnenwelt, die sich in die Bestimmtheit und Beschränktheit der einzelnen Formen gleichsam hineinbannen läßt, sich zuvor in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer schönen, aber trügerischen Gestalten zeigen und durch den Reiz und Wechsel derselben, welchen so sie festzuhalten, auffordern, als dem Festhaltenden widerstreben und entfliehen. In diesem Sinne täuscht auch der Urmensch die Mächte der Finsterniß durch den Wechsel seiner Scheingestalten, ehe er von ihnen ergriffen und gefangen gehalten wird. Wenn wir die beiden Principien zunächst dynamisch als die beiden einander entgegenwirkenden und sich gegenseitig beschränkenden Grundkräfte genommen haben, so verhalten sie sich auch, als die beiden Elemente eines organischen Ganzen, wie Seele und Leib zu einander. Ursprünglich wird die göttliche Kraft, die die Gottheit sendet, der Wirksamkeit des bösen Princips zu begegnen, oder die

πανοπλία, die Gesammtheit der Elemente, mit welch der erste Mensch zum Kampfe ausgerüstet ist, ψυχή g nannt. Es ist die belebende, bildende, ordnende Weltse le, die sich mit der Materie, wie die Seele mit dem Lei organisch vermischt, und alle Theile derselben bis ins I nerste und Tiefste durchdringt. Im Gegensaz gegen Weltseele wird das Reich der Finsterniß mit seinem A herrscher mit dem eigentlichen Namen Materie oder H genannt. In materieller Beziehung stellt sich uns derse Gegensaz, der durch die beiden organischen Elemente Seele u Leib gebildet wird, in dem Gegensaz der reinen und unrei Elemente dar. Die Elemente, in die sich der Urmensch hü sind, aus dem Lichtreich stammend, durchaus rein und g aber die ihnen entsprechenden Elemente des finstern Re trüben und verunreinigen die reine und gute Schöpfung du ihren verderblichen Einfluß. Es ist dies diejenige Seite Gegensatzes, die der Weltansicht des Zendavesta am n sten sich annähert, während jene andere, die das eine Pri als Seele und das andere als Materie sich vermischen beide sich gegenseitig durchdringen läßt, der Zendlehre fr ist [12]). Wird der Gegensaz der beiden sich mischenden gegenseitig durchdringenden Principien auf bestimmte jec

12) Zur Bestätigung des Obigen erinnere ich an die Stel Bundehesch Zendav. Th. III. S. 57.: „Der Grundarge sich und näherte sich dem Licht. Wie er nun Ormuzd's erblickte, so wollte er das Licht verschlingen, aber durc sen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet, stürzt er selbst in seine vorige dicke Finsterniß zurück.“ Von wirklichen Verschlingung des Lichtes durch Ahriman i Zendavesta nirgends die Rede. Daher ist auch Ahrima von Haß gegen das Licht erfüllt, der Manichäische Für Finsterniß aber hat in dem Haß zugleich eine Liebe zun und wird von demselben angezogen. Von diesem Verh wird unten weiter die Rede seyn. — Was der Urmens

jene der Erscheinungswelt bezogen, so gestaltet sich von diesem Gesichtspunct aus das Firmament mit seinen Himmelskörpern zu der Sphäre, an welcher die gefangen gehaltenen Mächte der Finsterniß befestigt und gefesselt sind. *Ζῶν πνεῦμα*, sagt der Verfasser der *Acta* c. 7., *ἔκτισε τὸν κόσμον – καὶ ἀνήνεγκε τοὺς ἄρχοντας καὶ ἐστερέωσεν ἐν τῷ στερεώματι, ὅ ἐστιν αὐτῶν σῶμα.* Es ist kein Grund vorhanden, mit Mosheim S. 820. statt *σῶμα* zu lesen *δῶμα*. Bei Epiphanius a. a. O. c. 32. finden wir sogar die Vorstellung des am Firmament ausgespannten Leibs der Dämonen weiter so ausgemahlt: *στερέωμα δέρματα εἶναι τῶν ἀρχόντων, — σταυροῦσθαι αὐτὰ ἐν τῷ πόλῳ, κατατρέχειν, καὶ συννέφειν, καὶ ὀργᾷν* Auch nach Augustin sind die Fürsten der Finsterniß am Firmamente festgebunden (**Contra Faust. VI, 8.**): *Dicunt isti vaniloqui et mentis seductores in illa pugna, quando primus eorum homo tenebrarum gentem elementis fallacibus irritavit, utriusque sexus principibus ibidem captis, cum ex eis mundus construeretur, plerosque eorum in coelestibus fabricis colligatos. — In ipsa structura mundi eosdem principes tenebrarum ita per omnes contextiones a summis usque ad ima colliga-*

Hyle entgegensezt, wird gewöhnlich *ψυχή* genannt. Wie sich aber zu dieser *ψυχή* der Inbegriff der dem Urmenschen beigelegten reinen Elemente verhält, wiefern demnach diese materiell zu denken sind, läßt sich nicht genau bestimmen, da es eigentlich immer nur der Gegensaz zwischen Geist und Materie ist, um welchen es sich handelt, und dem Geiste nur, sofern er das Lichtprinzip ist, ein materielles Schema gegeben wird. Wahrscheinlich sind die *πέντε νοερὰ φέγγη*, die in den Anathematismen bei Cotelier I. S. 543. erwähnt sind, die fünf reinen Lichtelemente des Urmenschen.

3) Oder *ἐσταύρωσεν*, wie Routh, der neueste Herausgeber der *Acta* Reliq. sacrae. T. IV. Ox. 1818. S. 155. vorzieht.

tos dicunt, ut, quanto quique amplius haberent commixti boni, tanto sublimius collocari mererentur [14]).

---

14) Es ist bemerkenswerth, wie hier Manes altorientalische, namentlich persische Traditionen in die mythische Form seiner Kosmogonie verflochten hat. Im Buche Hiob 38, 31. erscheint der כסיל, der Thor, unter welchem die alten Uebersezer fast einstimmig den Orion der Griechen verstehen, gleichfalls als Sternbild und zwar gefesselt. Die Benennung mag, bemerkt Umbreit zu Hiob 9, 9., von einer alten mythischen Anschauung herrühren, nach der dieses Sternbild als ein zur Strafe an den Himmel angefesselter, gegen Gott sich übermüthig empörender, darum thörichter Held betrachtet wurde. Die Perser sahen in dem Sternbild, das die Griechen Orion nannten, den Nimrod, welchen schon die LXX. Gen. 10, 8. als *γίγας* bezeichneten. Man vgl. Gesenius zu Jes. 13, 10. wo כסילם in der Mehrzahl, Riesen als Sterne, die am Himmel leuchten, erwähnt werden, und besonders Michaelis Suppl. ad lex. hebr. S. 1319. f. Michaelis führt aus dem Chronicon Paschale S. 36. folgende ganz hieher gehörige Stelle an: *Ἐγεννήθη δὲ καὶ ἄλλος ἐκ τῆς φυλῆς τοῦ Σὴμ, Χοὺς ὀνόματι, ὅστις ἐγέννησε τὸν Νεβρὼδ, γίγαντα, τὸν τὴν Βαβυλωνίαν κτίσαντα, ὃν λέγουσιν οἱ Πέρσαι ἀποθεωθέντα, καὶ γενόμενον ἐν τοῖς ἄστροις τοῦ οὐρανοῦ, ὅντινα καλοῦσιν Ὠρίωνα. Οὗτος ὁ Νεβρὼδ πρῶτος κατέδειξε πᾶσι θηρία εἰς βρῶσιν.* Dies macht den Uebergang zu der Vorstellung von der dämonischen origo carnium, auf welche wir in der weitern Entwicklung der Manichäischen Lehre bald kommen werden. Ebenso kennt auch Homer den Orion als Riesen (Od. XI, 572) und als Sternbild (Il. XVIII, 485). Sicher liegt auch der ägyptischen schon von Pindar (s. Fragm. 61. Ed. Boeckh. vgl. Diod. I. 86) berührten Sage, daß die sämmtlichen Götter einst, als sie von Typhon verfolgt wurden, nicht Menschengestalten, sondern Thiergestalten angenommen haben, dieselbe Vorstellung zu Grunde. Denn die *ζῶα*, in deren Gestalt sie sich hüllten, sind die Thiere am Himmel, die Gestirne. Die

Dagegen wird aber auch wieder nicht blos von den Mächten der Finsterniß, sondern von Christus selbst gesagt, daß er in den Gestirnen des Himmels festgehalten werde. *Non erubescitis, cum vos commentitium Christum vestrum, filium commentitii primi hominis vestri, non sub stellae testificatione ponatis, sed in stellis omnibus colligatum esse dicatis, quia videlicet principibus tenebrarum commixtum esse creditis in illo bello, quo ipse primus homo vester cum tenebrarum gente pugnavit, ut de ipsis principibus tenebrarum tali commixtione captis mundus fabricaretur* (Aug. **Contra Faust. II, 5.**). Je reiner und heller in den leuchtenden Himmelskörpern der Glanz der Lichtwelt sich abspiegelt, desto unmittelbarer und sichtbarer ist der Antheil, welchen der gute Gott an diesem Theile der Weltschöpfung hat, je mehr aber auch schon in der lichten Sternenwelt Dunkel sich ausbreitet, desto mehr hat der Einfluß Raum gewonnen, der von den Dämonen ausgegangen, es ist hier gleichsam das Gebiet, das ihr ausgedehnter Leib einnimmt. Daher sind Sonne und Mond die reinsten Reflexe der in der sichtbaren Sinnenwelt sich abspiegelnden kosmogonischen Kraft, die übrigen Gestirne aber haben eine gemischtere Natur. *Ὅσον ἀπὸ τῆς μίξεως οὐδὲν ἦν ἄτοπον πεπονθὸς — γεγονέναι ἥλιον καὶ σελήνην πρῶτον· τὸ δὲ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κακίᾳ, ἀστέρας καὶ τὸν οὐρανὸν σύμπαντα*, sagt Alex. von Lyc. c. 3., oder wie Simplicius a. a. O. S. 167. sich ausdrükt: Sonne und Mond sind *τῆς τοῦ ἀγαθοῦ μοίρας*, die übrigen Gestirne

Gestalten sind bald göttlicher bald dämonischer Art, immer aber ist es entweder eine Jagd (Orion und Nimrod sind ja die Jäger vor dem Herrn), oder ein Kampf (wie in Typhon, dem Götterfeind, der auch etymologisch der Diw, Dew, Ahriman, der *princeps tenebrarum* ist), was sich in der Phantasie des Alterthums am gestirnten Himmel verewigt hat.

τῆς τοῦ κακοῦ μοίρας. Ist die Welt und das Firmament insbesondere aus den gebändigten und gefesselten Mächten der Finsterniß bereitet worden, so ist dagegen auch Christus, wie Augustin **Contra Faust. XX, 11.** sagt, *per solem lunamque distentus.* Hat sich von der einen Seite die eine der beiden Grundkräfte materiell in dem Weltall ausgedehnt, so ist sie von der andern durch die die Materie durchdringende Weltseele gebunden und festgehalten worden, während auch die Weltseele selbst wie in Banden gehalten wird. Hier sind es die gefangenen Leiber des Volkes der Finsterniß, dort die überwältigten Glieder Gottes, aus welchen Alles geworden ist. *Vos primum hominem cum quinque elementis belligerantem et spiritum potentem de captivis corporibus gentis tenebrarum, an potius de membris Dei vestri victis atque subjectis mundum fabricantem creditis.* Aug. **Contra Faust. XX, 9.**

Ehe wir die Idee der in der Materie gebundnen Weltseele weiter verfolgen, muß hier noch eine andere kosmogonische Potenz des Manichäischen Systems kurz berührt werden. Der *spiritus potens* in der zulezt angeführten Stelle Augustins ist derselbe Geist, der in den Acten der Disputation des Archelaus das ζῶν πνεῦμα genannt wird. Er hebt den unterliegenden Urmenschen, welchem er auf deßen Flehen vom Vater zur Hülfe gesandt wird, wieder empor, und wird, indem er die Dämonen am Firmamente befestigt, der Weltschöpfer. Daher heißt eben diese Potenz bei Alexander von Lycopolis **c. 3.** die demiurgische Kraft. Als nemlich die Seele mit der Materie vermischt und durch diese Mischung in einen leidensvollen Zustand versezt war, erbarmte sich Gott derselben und sandte eine andere Kraft, die demiurgische (*ὑστέραν δύναμιν, ἣν ἡμεῖς καλοῦμεν δημιουργόν*). Als diese kam und die Weltschöpfung unternahm, sonderte sie von der Materie jene erstere Kraft ab, was durch die Mischung am wenig

sten getrübt worden war, wurde Sonne und Mond, das, wobei sich die Elemente der Mischung gleichmäßig verhielten, die Sterne und der gesammte Himmel, derjenige Theil der Materie, aus welchem Sonne und Mond ausgesondert waren, wurde aus der Welt entfernt, und es wurde daraus jenes Feuer, das zwar brennt, aber dunkel und lichtlos ist, und der Nacht gleicht. In den Elementen, den Gewächsen und Thieren, wie sie in dieser Welt sind, bewegt sich die mit der Materie gemischte Kraft in ungleichem Verhältniß. Ebendeswegen ist die Welt geworden, und in ihr Sonne und Mond für das Entstehen und Vergehen, indem sie stets die göttliche Kraft von der Materie aussondern und zu Gott hinübersenden. — Es ist gewiß eine unrichtige Vorstellung, unter dieser demiurgischen Kraft oder dem lebendigen Geist mit Beausobre (T. II, S. 559.) und Andern eine besondere Emanation, einen der untergeordneten Aeonen zu verstehen. Vergleichen wir die drei Schriftsteller, Titus von Bostra, Alexander von Lycopolis und den Verfasser der Acten; so sehen wir, daß hier immer nur an eine und dieselbe aus Gott emanirte Kraft und an verschiedene Beziehungen ihrer Wirksamkeit zu denken ist. Titus von Bostra spricht nur von Einer δύναμις, Alexander von Lycopolis unterscheidet zwei δυνάμεις, die δύναμις, die er wegen ihrer Mischung mit der Materie die ψυχὴ nennt, und jene andere, die demiurgische, der Verfasser der Acten, der am meisten trennt und ins Einzelne geht, sezt in die Mitte dieser beiden δυνάμεις noch den Urmenschen. Wenn wir nun den Urmenschen für nichts anderes halten können, als nur für die concrete Anschauung der als Weltseele mit der Materie sich mischenden göttlichen Kraft, so läßt sich leicht zeigen, daß auch jene beiden δυνάμεις im Grunde nur Eine Kraft sind. Die Thätigkeit, die der zweiten δύναμις oder dem lebendigen Geist zugeschrieben wird, besteht ja nur im Ausscheiden und

Aussondern, in der Hülfe, die dem Urmenschen gelei
ster wird, damit er im Kampfe mit der Macht der Fin
sterniß nicht völlig unterliege, also überhaupt in der Vor
sorge, daß in der Mischung der entgegengesezten Ele
mente nicht das eine Element ein zu einseitiges Ueberge
wicht erhalte, die Mischung eine gleichmäßige sey. Abe
ebendies ist dasselbe, was Titus von Bostra als Wirksam
keit der von dem guten Gott ausgehenden Kraft bezeichne
wenn er sagt, sie habe, um dem Angriff des Bösen zu be
gegnen, die Bestimmung gehabt, *φυλάττειν τοὺς ὅρους*
Indem die aus Gott emanirende Kraft sich mit dem en
gegengesezten Princip mischt, muß (dies ist das in der Na
tur des Gegensatzes liegende Gesez) auch die Mischung ei
bestimmte Grenze haben. Es ist daher hier immer n
eine und dieselbe kosmogonische Kraft, aber es sind in i
zwei verschiedene Beziehungen zu unterscheiden, je nachde
sie sich paßiv oder activ verhält. Sofern sie von Go
ausgehend der Mischung sich unterwirft, gebunden und b
schränkt wird, ist sie die *ψυχὴ*, die in der Materie zw
wirkende aber von ihr gefangen gehaltene Weltseele, s
fern sie aber der Mischung eine bestimmte Grenze sez
nach den verschiedenen Graden der Mischung den einzeln
Wesen ihre Stelle und Ordnung im Weltganzen anweis
in dieser Beziehung demiurgisch thätig sich äußert, ist sie d
spiritus potens, das *ζῶν πνεῦμα*, der in der Gebundenhe
in der Paßivität der *ψυχὴ* stets active Geist. Treffe
bezeichnet daher Alexander von Lycopolis **c. 19.** die ei
der beiden Grundkräfte als die *δύναμις δημιουργικὴ*, d
andere als die *πα(θ)ητικὴ μᾶλλον* (*ὡς καλῶς αὐτ*
ἔχειν πρὸς τὴν ὕλην κεράννυσθαι). Von diesem G
sichtspunct aus, wenn wir die demiurgische Thätigkeit d
Geistes als eine ausscheidende und trennende, als eine maa
gebende und ordnende nehmen, läßt sich wohl auch leicht e
klären, was wir unter den drei *δυνάμεις* zu verstehen h

ten, mit welchen nach den Acta der Geist, als er die Welt schuf, herabkam. Die Erläuterung gibt Alexander in der obigen Stelle c. 3., nach welcher die zweite göttliche δύναμις, die demiurgische, in dreifacher Beziehung thätig war, je nachdem sie nach der geschehenen Mischung auf der einen Seite das Reinste (Sonne und Mond), auf der andern das Unreinste (das lichtlose Feuer) aussonderte, und zwischen beiden ein Mittleres (τὸ ἐν μετρίᾳ γεγονὸς κρασίᾳ) bestehen ließ, d. h. die eine δύναμις war auf dreifache Weise thätig, sofern es in der Mischung der heterogenen Elemente, aus welchen die geordnete Welt besteht, drei Grade der Mischung, ein Unterstes, Mittleres und Höchstes gibt. Vgl. Alexander von Lyc. c. 19., und die oben S. 23. angeführte Stelle Aug. Conf. XIII, 30.[15]).

Eine eigene Modification der Manichäischen Lehre von der in der Materie gebundenen Weltseele ist die Vorstellung des *Jesus patibilis*. Die Hauptstelle hierüber ist bei Augustin contra **Faust. XX, 2.**, wo der Manichäer Faustus sich zum Glauben an Gott in der dreifachen Beziehung als Vater, Sohn und Geist bekennt, und hierauf über den Geist sich so erklärt: *Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno.* In andern Stellen wird von Christus gesagt, daß er in der ganzen

15) Die Behauptung Gieseler's Stud. und Krit. I, 3. S. 610. der *spiritus vivens* sey aus Gen. 1, 2. entnommen, finde ich nicht wahrscheinlich, da in dieser Stelle der Geist weder *vivens* noch *potens* genannt wird. Ueberdies war diese Stelle den Manichäern wegen der sinnlichen Vorstellung, die sie ihnen zu enthalten schien, sehr anstößig. *Rabidi ferimini in id quod scriptum est: spiritus Dei ferebatur super aquam*, sagt Evod. De fide c. 36. Auch in den Acta Thomae findet sich das ζῶν πνεῦμα §. 7. vgl. Thilo S. 151.

Natur gefesselt und gebunden sey. *Ista sacrilega delira menta vos cogunt*, sagt Augustin (Contra Faust. II, 5. *non solum in coelo, atque in omnibus stellis, sed et am in terra, atque in omnibus, quae nascuntur in e confixum et colligatum atque concretum Christum d cere, non jam salvatorem vestrum, sed a vobis salva dum, cum eum manducatis atque ructatis. — Adhi licet exiguas sordidasque reliquias ejus (ligati Christ in stercoribus remanere contenditis, ut in aliis atq aliis rerum corporalium formis iterum atque iteru implexae implicataeque teneantur.* Ueberall sey der Sol Gottes gebunden *in vinculis omnium terrenorum et succis omnium herbarum et in putredine omnium ca nium, et in corruptione omnium ciborum.* Beausob T. II. S. 554. und Mosheim S. 796. haben wohl mit Re bemerkt, Augustin scheine es hier mit den Namen Christ und Jesus nicht genau genug genommen zu haben, er habe d Namen Christus gesezt, wo er sich des Namens Jesus na dem Sinn der Manichäer hätte bedienen sollen. M kann sich dafür auch auf die Stelle Contra Faust. XX, 1 berufen, wo sich Augustin zu der Frage veranlaßt sieh *Postremo dicite nobis, quot Christos esse dicati Aliusne est, quem de spiritu sancto concipiens ter patibilem gignit, omni non solum suspensus ex lign sed etiam jacens in herba, et alius ille, quem Juda crucifixerunt sub Pontio Pilato, et tertius ille p solem lunamque distentus? An unus atque idem quadam sui parte ligatus in arboribus, ex quadam ro liber, eidem ligatae captaeque subveniens?* Es w allerdings nicht ein und derselbe Christus, da die Ma chäer nach dem Vorgange der Gnostiker zwischen Christ und Jesus strenger unterschieden, als sonst von den Orth doxen zu geschehen pflegte. Wenn nun aber gleich die M nichäer mit dem Namen Christus einen ganz andern Begr

verbunden, als mit dem Namen Jesus, mit jenem den Begriff der Erlösung, mit diesem den Begriff des Leidens, es wäre doch möglich, daß sie auch von einem an den Himmel gebundenen und angefesselten und insofern leidenden Christus sprachen. Christus hat zwar als Erlöser seinen Siz in Sonne und Mond, er ist aber doch zugleich, wie ja überhaupt die aus Gott herausgetretene in der Welt wirksame göttliche Kraft auf der einen Seite eine gebundene, auf der andern eine freithätige ist, nach dem Ausdruk Augustins *per solem lunamque distentus.* Es sind wohl auch hier in dem Verhältniße der Activität und Paßivität verschiedene Grade zu unterscheiden. Man sprach zwar von einem *confixus et colligatus Christus*, bezeichnete aber damit nur den geringsten Grad der Gebundenheit, welchen die göttliche Weltseele in den reinen Lichtkörpern, Sonne und Mond, hat, wo aber die von der Materie verschlungene Weltseele sich erst noch auf der tiefsten Stufe der Erniedrigung befindet, sich mit Mühe und Noth aus dem Dunkel und den Banden der Materie emporarbeiten muß, da ist der *Jesus patibilis* an seiner eigentlichsten Stelle [16]). Nach der obigen Erklärung des Manichäers Faustus empfängt die Erde den *Jesus patibilis* durch den Einfluß des heiligen Geistes, dessen Siz und Wirkungskreis der ganze Luftkreis ist. Es ist nemlich in der Natur ein steter Läuterungsproceß. Durch die Einwirkung des Lichtes und der Wärme von oben entwickeln sich aus der in die Tiefe hinabverschlungenen Weltseele einzelne Theile, die in die Höhe streben, in die in dem Erdreich haftenden Wurzeln übergehen und in Pflanzen und Bäumen an das Licht hervordringen. Vgl. Augustin **De moribus Manich.**

16) Daher vergleicht Alexander von Lyc. c. 12. die mit der Materie vermischte Kraft mit Athleten: ἔδει μιχθῆναι τὴν δύναμιν τῇ ὕλῃ κατὰ τοὺς ἀθλητὰς, τοὺς ἐν τῷ συμπλέκεσθαι ἀνταγωνιζομένους τοὺς ἀντιπάλους, ἵνα κρατήσασα τοῦ κακοῦ, παύσῃ αὐτὸ τοῦ εἶναι.

c. 15. *Quoniam, inquit* (Manichaeus), *membrum D*
malorum substantiae commixtum est, ut eam refrenare
atque a summo furore comprimeret (sic enim diciti
de commixta utraque natura, id est, boni et mal
mundus est fabricatus. Pars autem illa divina ex om
parte mundi quotidie purgatur et in sua regna res
mitur: sed haec per terram exhalans et ad coeln
tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terr
affiguntur, atque ita omnes herbas et arbusta omn
fecundat et vegetat. Daſſelbe iſt der Fall, wenn die v
den Banden der Materie ſich losmachenden und in die reine Li
ſich erhebenden reinern Theile der Weltſeele einen Niederſchl
fallen laſſen, welcher *adhuc adversi generis macul*
portat, per aestus atque calores particulatim desce
dit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac sa
omnibus miscetur, wie Manes ſelbſt ſagt in dem ſieb
ten Buche ſeines Thesaurus bei Auguſtin De nat. boni
44. In dieſem Sinne konnten daher die Manichäer nach Ev
dius De fide c. 36. ſagen: *Christum* (oder, wie wohl
Manichäer ſelbſt ſich ausdrückten, *Jesum*) *quotidie nas*
quotidie mori, und zwar nicht in denen, *qui credun*
et pro nomine ipsius tribulationes mortemque patiu
tur. Non, inquiunt, sed in cucurbitis, et in porr
et in portulaca et in ceteris hujusmodi rebus. G
boren wird alſo der *Jesus patibilis* täglich in je
Pflanze, die aus dem dunklen Schooße der Erde ih
Keim hervortreibt, er leidet, ſofern die emporſtrebende S
le doch ſtets in jeder einzelnen Pflanze in den engen Ba
den der Materie feſtgehalten, an die materielle Form glei
ſam angeheftet iſt, er ſtirbt, wenn die Pflanze ſelbſt h
welkt und ſich auflöst. Die Manichäer bezogen zwar
Leiden Chriſti auch auf die Leiden der menſchlichen See
ſie ſprachen von einer *crucis ejus mystica fixio, qua n*
strae animae passionis monstrantur vulnera, wie Fa

stus bei Augustin XXXII, 7. sagt, und es ist allerdings (vgl. Gieseler Stud. und Krit. I. 5. S. 609.) dem Wesen nach kein Unterschied zwischen den menschlichen Seelen und dem *Jesus patibilis*, aber doch wurde dieser vorzugsweise in der in der Pflanzenwelt sich emporarbeitenden Seele angeschaut. Ist es daher als allgemeine Lehre des Manichäischen Systems anzusehen, daß die Weltseele in der Materie gebunden und in einem leidenden Zustande festgehalten ist, so ist in dem *Jesus patibilis* nur die Stufe fixirt, auf welcher sie sich uns in den alltäglichsten Erscheinungen der uns umgebenden Natur darstellt. Ohne Zweifel empfahl sich diese Vorstellung den Manichäern um so mehr, weil sie ihnen Gelegenheit gab, sich an die christliche Terminologie anzuschließen. Der am Holze hängende Jesus der Christen hat sein eigentliches Urbild in der in jedem Stamme der Gewächse und Bäume festgehefteten Seele. *Omnes arbores crucem ipsius (Jesu) esse dicitis,* Contra Faust. XXI, 9. Daher wird er mit dem bezeichnendsten Prädicate *suspensus in ligno* genannt. Und wie die Christen in ihrem leidenden und sterbenden Jesus das Heil und Leben der Welt sehen, so nennt auch der Manichäer seinen *Jesus patibilis*, wie Faustus in der obigen Stelle sagt, *vita et salus hominum*, ohne Zweifel, weil nur die Pflanzenwelt dem Manichäer die Nahrung bot, die ihn nicht verunreinigte, vielmehr seine Reinigung und Erlösung beförderte. Die christlichen Benennungen und Begriffe sind jedoch hier bloße Nebensache, wie vielleicht auch schon daraus geschlossen werden darf, daß die Vorstellung des *Jesus patibilis* sich nur in den Schriften Augustins findet, vielleicht nur eine von den africanischen Manichäern angenommene war: doch entspricht dem *Jesus patibilis* gewissermaßen die *δύναμις παθητική* bey Alexander von Lycopolis. Die Hauptlehre des Systems bleibt daher, allgemein gefaßt, nur diese, daß, um des Manes eigene Worte bei

Augustin **De nat. boni c. 44.** zu gebrauchen, die *vita substantia* des seligen Vaters sich in *impiis retinacul. et angustiis atque angoribus* befindet, oder die *vi anima membris principum tenebrarum tenetur*, oi wie Alexander von Lycopolis **c. 4.** mit einem den Ueb gang bildenden Ausdruck sagt: *τὴν δύναμιν τὴν θει ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Aber eben hie zeigt sich uns der Manichäische Pantheismus von ei neuen Seite. So weit die Vermischung der beiden Pr cipien, des Geistes und der Materie, geht, lebt in der n teriellen Natur noch etwas Göttliches. Selbst auf der i tersten Stufe des physischen Lebens, sogar noch in i Steinen, äußert sich die göttliche Weltseele, wie wir aus Ti von Bostra **II, 35.** sehen: *Οὐκ αἰσχύνεται (ὁ Μάνης) : τοὺς λίθους ἐψυχῶσθαι λέγων, καὶ τὰ πάντα ἔμψυ καὶ τὰ σαφῶς ἄψυχα εἰσηγούμενος, ὡς ἀπ᾽ ἐκείνης τῆς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεως ἔτι καὶ ἐν λίθοις κατε μένης. Τοσοῦτον κατάγει τὸ παρ᾽ αὐτῶν τιμώμε εἰς ὕβριν τε καὶ ἀτέλειαν, ὥστε τὴν φύσιν τοῦ ἀγαι καὶ ἐν λίθοις ἀψύχοις φάσκειν πεπεδῆσθαι· — ποιεῖται τεκμήριον τῆς τῶν λίθων καὶ τῶν ξύλων ı χῆς τὸν ἐν ἀέρι κτύπον λίθου τε καὶ ῥάβδου, ὥσ ἐνάρθρου φωνῆς αὐτῶν πώποτε διακούσας.* Vgl. Ep: **LXVI, 33.:** *Φησὶ (Μάνης) ὅτι πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἰ εἰσι, καὶ ἡ μία ἐν ἅπασι τυγχάνει, ἔν τε ἀνθρώ: καὶ κτήνεσι, καὶ θηρσὶ καὶ πετεινοῖς καὶ ζώοις πτη τε καὶ ἐναλίοις, κνωδάλοις τε καὶ ἐν σπέρμασι γει μάτων, ἐν ξύλοις τε καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις πᾶσιν ὁρατ* Deswegen erläutert der Manichäer Faustus bei Augı **XX, 2.** die Manichäische Vorstellung des *Jesus patii* durch die christliche Lehre vom Abendmahl: *Nobis c. universa et vobis similiter erga panem et calicem religio est, quamvis eorum acerrime oderitis aucto*

in der Natur das Lichtprincip sich in höherem Gra- de äußert, wie z. B. in dem schönen Glanze und dem Wohlgeruch der Blumen und Früchte Aug. De mor. Manich. c. 16., besonders aber in dem Samen der Gewächse und Thiere thut sich vorzugsweise der *Jesus patibilis* kund.

Seele und Materie, eine gute und böse Grundkraft, deren entgegengesezte Wirksamkeit sich in der Mitte des Gegensatzes begegnet und ausgleicht, ein doppeltes auf beiden Seiten umgekehrtes Verhältniß der Thätigkeit und des Leidens, dies sind die Factoren, aus welchen das Manichäische System den Organismus der Welt construirt. Es kann hier noch die Frage entstehen, warum es gerade die Vorstellung eines Urmenschen ist, die hier zur Weltanschauung erhoben wird? Darauf kann zunächst nur geantwortet werden, daß dies zum poetisch-mythischen Character des Systems gehört. Wie in der Anschauung der alten Völker das Weltall sich gerne zum großen von dem göttlichen Geiste beseelten und durchdrungenen Naturleibe gestaltet, wie schon die Phantasie der homerischen Welt und des alten Orients am weiten Sternenhimmel Riesenkörper sich ausdehnen sah, so schwebte auch dem Urheber des Manichäischen System dasselbe Bild vor, wozu die vorherrschende Idee eines Kampfes um so mehr Veranlassung geben konnte. Der Urmensch ist ja der erste Kämpfer, der mit allen Waffen (der πανοπλια) zum Kampfe ausgerüstet ist. Mit Recht schließt Mosheim S. 792. aus den Worten Augustins De nat. boni c. 46. wo der Urmensch als der *magnus ille, qui gloriosus apparuit*, bezeichnet wird, daß er in Riesengestalt gedacht wurde. Aber auch seinem Gegenkämpfer, dem Fürsten der Finsterniß, dem zweifüßigen Dämon (Augustin Contra Faust. XX, 14.) wurde dieselbe Gestalt zugeschrieben [17]. Dies

[17]) Auch der zoroastrische Ahriman hat nach dem Vendidad Zendav. Th. II. S. 375. einen weit ausgestrekten Körper.

war also auch die Gestalt, in welcher man die am Hi
melsfirmamente gebundenen Mächte der Finsterniß erbl
te, und wie beide Principien sich mischten, so floß au
am gestirnten Himmel, dem ursprünglichen Schauplaz d
großen Kampfes, der unterliegende Urmensch mit dem gefess
ten Fürsten der Finsterniß in Eine Vorstellung zusammen,
Vorstellung eines aus verschiedenartigen Bestandtheilen bes
henden menschlichen Riesenleibs [18]). Es ist hier die ob
S. 68. aus Augustin angeführte Stelle zu vergleichen,
von der Welt gesagt wird, sie sey eben sowohl aus
captiva corpora gentis tenebrarum als aus den *meml*
Dei victa atque subjecta gebildet. Dabei verdient beme
zu werden, daß Manes die Gottheit selbst nicht in mens
licher Gestalt gedacht wissen wollte. Es scheint dies
nigstens aus Augustins Worten **Confess. V, 10.** geschlo
werden zu dürfen. *Magis pius mihi videbar*, sagt
gustin von sich als Anhänger des Manichäischen Syste
si te, Deus meus — infinitum crederem, quam si
omnibus partibus in corporis humani forma te opina
finiri. Auf dem höchsten Standpuncte, in der Idee Go
als des Absoluten, wollte demnach Manes das Anthro
morphische, so viel möglich, ausschließen. Um so n
aber scheint er, nachdem er diese Grenze gezogen, auf
untergeordneten Gebiete, in seinen Vorstellungen über K
mogonie und die Gestalt des Weltalls, der Phantasie

18) Vgl. Mosheim S. 767., wo bemerkt wird, nach Ph
Bibl. cod. 85. habe Manes ein besonderes Buch über
Riesen, τὴν Γιγάντειον βίβλον, geschrieben. *Agebat*
dubio, sezt Mosheim hinzu, *in illo de principe da*
num, ejusque satellitibus atque ministris, atque ea,
de gigantum cum Diis bello veteres referunt, ad pug
boni malique principii trahebat. Vgl. Titus von B
I. 36., wo neben den προβολαὶ, μάχαι, μυθοποιΐαι der
nichäer auch γιγαντομαχίαι genannt werden.

der mythisch-bildlichen Anschauungsweise Einfluß gestattet zu haben. Es kann hier noch eine Reihe von Gestalten angeführt werden, die, dem Bilde des Urmenschen verwandt, den Beweis selbst darzubieten scheinen, daß Manes ischen Vorstellungen nur bildliche Bedeutung geben wollte. Es gehört hieher der Omophoros, oder Atlas der Manichäer, der unten die Erde auf seinen Schultern trägt und wenn er müde ist, alle dreißig Jahre, die lasttragende Schulter wechselt, was die Ursache der Erdbeben ist. Acta disp. Arch. c. 7. Er gleicht der Schildkröte, auf deren Rücken nach dem indischen Mythus Wischnu die aus der Tiefe des Urmeers emporgehobene Erde legt, damit sie von ihr, so lange sie besteht, getragen werde (Rhode über rel. Bild. Myth. u. Philos. der Hindus II, S. 136.). Dem Omophorus, der unter die Last der Welt trägt, steht der sogenannte *Splenditenens* gegenüber, der die Welt von oben hält. Wir kennen ihn (außer, daß auch in den Anathematismen bey Cotelier ein φεγγοκάτοχος genannt wird) nur aus Augustin, der ihn an einigen Stellen mit dem Manichäischen Atlas zusammennennt, wie z. B. Contra Faustum XV, 5.: *Ostende nobis moechos tuos, Splenditenentem bellatorem, et Atlantem laturarium* [19]). *Illum dicis capita elementorum tenere, mundumque sublevare, istum autem genu fixo, scapulis validis* (c. 7. ist noch hinzugesezt *bracchiis utrinque secus fulcientem*) *subbajulare tantam molem, utique ne ille deficiat.* Contra Faust. XV, 7. nennt ihn Augustin *Splenditenentem magnum, sex vultus et ora ferentem, micantemque luce.* Es ist demnach der glanzvolle Elementargenius, der alle Elemente und Kräfte der Natur in ihren Spizen zusammenhält, nicht unähnlich den vielköpfigen Orphischen Wesen (namentlich dem Phanes, der auch schon dem Na-

---

19) *Laturarius* ist so viel als bajulus.

men nach dem *Splenditenens* zu vergleichen ist (s. Creu-
zer Symb. u. Myth. Bd. **III.** S. 305.), oder dem homeri-
schen Proteus, der ja, wie sein Name sagt, auch die Prin-
cipien und Elemente alles Seyenden in sich vereinigt. I
einer andern Stelle **Contra Faust. XX, 9.** wird er nic
blos mit seinem Antipoden Atlas, sondern auch mit de
Urmenschen und dem schöpferischen Weltgeist zusammeng
stellt: *Vos primum hominem cum quinque elemen*
belligerantem, et spiritum potentem de captivis corp
ribus gentis tenebrarum, an potius de membris I
vestri victis atque subjectis mundum fabricante
et splenditenentem, reliquias eorumdem membror
Dei vestri in manu habentem, et cetera omnia cap
oppressa, inquinata plangentem, et Atlantem maxim
subter humeris suis cum eo ferentem, ne totum ille f
gatus abjiciat, atque ita fabula vestra velut in tap
theatrico ad illius ultimi globi catastolium perven
non possit — creditis et colitis. Vgl. **c. 10.** *Apud*
alius expugnat gentem tenebrarum, alius ex ea ca
fabricat mundum, alius desuper suspendit, alius sul
portat, alius rotas ignium, ventorum et aquarum in
versat, alius in coelo circumiens radiis suis etiam
cloacis membra Dei vestri colligit. Et quis num
omnia omnium deorum vestrorum officia fabula
Bemerkenswerth ist besonders das in der erstern Stelle
gedeutete Verhältniß des *Splenditenens* zum Urmensc
Wird der Urmensch, wenn er im Kampfe mit den Mä
ten der Finsterniß unterliegt, und seine Glieder ger
werden, in die Vielheit der endlichen Welt aufgelöst
ist es dagegen der *Splenditenens*, der in dem Ve
nen und Geraubten die Einheit der Substanz erhält
rettet, der Pallas gleich, die in dem Mythus von
greus Tode, an welchen hier, wie wir nachher sehen we
wohl erinnert werden darf, das Herz wenigstens des
stük

zückelten dem Vater Zeus überbringt. Mit noch andern Wesen derselben Art macht uns Augustin **Contra Faust.** XV, 6. bekannt, wo er neben dem sceptertragenden, herrschenden König, und den ihn umgebenden Schaaren der Götter, und dem *Splenditenens*, weiter nennt *alterum regem, honoris angelorum exercitibus circumdatum, et alterum adamantem heroem belligerum, dextra hastam tenentem, sinistra clypeum, et alterum gloriosum regem, tres rotas impellentem, ignis, aquae et venti, et maximum Atlantem. — Haec et alia mille portenta tu facie ad faciem vidisti.* Diese mythischen Gestalten erinnern uns zum Theil an die kämpfenden, wohlgerüsteten Lichthelden des Zendavesta, wir können uns unter ihnen im Allgemeinen, nach der Analogie der beiden Weltträger, von welchen der eine oben, der andere unten das Weltall hält, welthütende Genien denken, die da und dort die Mächte der Finsterniß abwehren, und die kosmische Ordnung aufrecht erhalten, wir kennen sie aber sonst, da es an weiteren Angaben fehlt, nicht näher, und sie mögen uns hier nur zum Beweise dienen, wie wenig das Manichäische System eine mannigfaltige mythische Ausschmückung verschmähte, und wie sehr daher auch bei einer richtigen Auffassung desselben darauf zu sehen ist, das Mythische als das zu nehmen, wofür es sich an so vielen Stellen so unverkennbar selbst gibt, als bloßes Bild und dichterische Einkleidung der davon zu unterscheidenden philosophischen und religiösen Ideen.

Woran wir so eben erinnert wurden, die nahe Berührung, in welche die Manichäische Kosmogonie mit so manchen Mythen der alten Völker kommt, entging den Manichäern selbst nicht, und sie unterließen nicht, diese Uebereinstimmung zur allgemeineren Empfehlung ihres Systems zu benüzen. Wir sehen dies aus Alexanders von Lycopolis Schrift gegen die Manichäer c. 5., wo dieser Schrift-

steller bemerkt: „die Gebildeteren und mit hellenischer LiteraturBekannteren unter ihnen erinnern uns an das Eigene, indem sie dem nach der Mysterienlehre von den Titanen zerrißenen Dionysos die Deutung geben, er stelle die in der Materie vertheilte göttliche Kraft dar: ebenso berufen sie sich auf die Dichter, die die Gigantomachie besungen haben, zum Beweise dafür, daß auch diesen die Erhebung der Materie gegen Gott nicht unbekannt geblieben ist.“ In der That greift, von dieser Seite betrachtet, die Manichäische Kosmogonie in den allgemeinen Naturpantheismus der alten Völker, und ihre dadurch bedingte Ansicht von dem Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen, der Gottheit zur Welt, so entschieden ein, daß es mir ganz am Orte zu seyn scheint, diesen Zusammenhang hier kurz ins Auge zu fassen. Schon in den indischen Vedas findet sich unter andern Vorstellungen über die Schöpfung, oder das Hervorgehen der endlichen getheilten Welt aus dem Einen Absoluten, auch die Ansicht von einer Theilung des höchsten Urwesens durch die Götter, die die verschiedenen einzelnen Theile des Universums repräsentiren. Die Schöpfung wird als eine Opferhandlung dargestellt, die die Götter und Halbgötter und die heiligen Weisen an dem im allgemeinen Opfer vergegenwärtigten Weltgeist vollzogen. Das von ihnen geopferte Wesen wurde in viele Theile getheilt. Sein Mund wurde zum Priester, sein Arm zum Krieger, sein Schenkel zum Landbauer, sein Fuß zum Sklaven. Der Mund wurde hervorgebracht aus seinem Gemüthe, die Sonne sprang aus seinen Augen, Luft und Othem gingen aus seinem Ohr und das Feuer aus seinem Munde aus, der Himmel aus seinem Haupt, die Erde aus seinem Fuße, der Raum aus seinem Ohr. Dieses Opfer wird ferner nach demselben Bilde, nach welchem in den ägyptischen, vorderasiatischen und griechischen Mythen die kosmogonische Thätigkeit der Gottheiten so oft mit einem Weben und

Spinnen verglichen wird, als ein Gewebe beschrieben, das gewoben wird mit Fäden auf jeder Seite, und ausgestrekt durch die Anstrengung von hundert und Einem Gott, das die Väter, welche woben und bildeten, Zettel und Einschlag machten, ausbreiteten und in dieser Welt und im Himmel entfalteten. S. Asiat. Research. Vol. VII. S. 257. Bopp Conjug. system der Sanskr. Spr. S. 276. Die Götter, die das Eine Urwesen, dessen verschiedene Theile und Kräfte sie darstellen, opfern oder theilen, erscheinen hier zwar nicht als feindliche Mächte in einem feindlichen Gegensaz, aber es wird doch auch hier, indem die Einheit in die Vielheit getrennt wird, in welcher die getheilte endliche Welt sich offenbart, einem Zustande der Beschränkung und des Leidens unterworfen, und wie in dem Manichäischen System der gute Gott im Beginne des kosmogonischen Kampfes den Urmenschen mit seinen Elementen aus sich hervorgehen läßt, so gestaltet sich auch in der Weltanschauung der Vedas das höchste Urwesen zu einem in menschlicher Form gedachten Prototyp, dessen einzelne Glieder die verschiedenen Elemente und Bestandtheile des Weltganzen sind. Mit Recht muß in diesem Zusammenhange vorzüglich die Zoroastrische Lehre als die vaterländische Hauptquelle der Manichäischen unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen. Wie Ormuzd und Ahriman den beiden Manichäischen Principien vollkommen entsprechen, so hat auch ihr Kampf dieselbe kosmogonische Bedeutung, wie schon eine kurze Vergleichung zeigen kann. Nach dem Buche Bundehesch, wo dieser Kampf am ausführlichsten geschildert wird, schuf Ormuzd in den ersten dreitausend Jahren den Himmel und sein Volk (d. h. die ideale Lichtwelt). Ahriman fort und fort auf Böses sinnend, zum Widerstand des Guten, war noch unbekümmert um das, was vorging: Ahriman wußte nicht, was Ormuzd wußte. Endlich erhob sich der Grundarge und näherte sich dem Lichte. Wie er nun Ormuzds

Licht erblikte, so wollte er, der immer nur darauf denkt, alles zu schlagen und zu zerstören, das Licht verschlingen, aber durch dessen Schöne, Glanz, Erhabenheit geblendet stürzte er von selbst in seine ewige, dichte Finsterniß zurük, und zeugte ein großes Heer von Dews und Darudis zur Plage der Welt [19]). Ormuzd, der alles weiß, erhob sich,

19) Es ist schon oben S. 64. Anm. 12. angedeutet worden, wie sich in diesem Puncte die Kosmogonie des Bundehesch zur Manichäischen verhält. Indeß beweist ein aus den Schriften des Gnostikers Basilides erhaltenes Fragment, daß Manes für seine Kosmogonie, beinahe ganz in derselben Form, wie sie oben S. 45. nach Titus von Bostra angegeben worden ist, eine persische Quelle vor sich gehabt haben muß. In den Acta disp. Arch. bemerkt Archelaus c. 55. zum Schlusse: Manes sey nicht der erste Urheber dieser ruchlosen Irrlehre, er habe sie nur in gewißen Gegenden bekannt gemacht und verbreitet. *Non ex Mane originem mali hujus manasse, sed ab alio, et ante multum temporis a barbaro quodam* (Scythianus, welchen wir später als Vorläufer Mani's näher kennen lernen werden) *exorta, in silentio habita, ab isto vero ignote latentia, veluti propria ejus esse prolata, deleto conscriptoris titulo, sicut superius exposui* (c. 52.). Nun fährt Archelaus weiter fort: *Fuit praedicator apud Persas etiam Basilides quidam antiquior, non longe post nostrorum Apostolorum tempora, qui et ipse, cum esset versutus, et vidisset, quod eo tempore jam essent omnia praeoccupata, dualitatem istam voluit affirmare, quae etiam apud Scythianum erat.* Hierauf führt Archelaus aus dem dreizehnten Buch der Tractatus des Basilides folgende Stelle an: *Desine ab inani et curiosa varietate: requiramus autem magis, quae de bonis et malis etiam barbari inquisierunt, et in quas opiniones de his omnibus pervenerunt. Quidam enim horum dixerunt, initia omnium duo esse, quibus bona et mala associaverunt, ipsa dicentes esse ingenita, id est, in principiis lucem fuisse ac tenebras, quae ex seme*

sah Ahrimans Volk, ein gräßlich schrekliches, dessen Hauch nur Fäulniß, Bosheit, der Schöpfung unwerth. Ahriman

---

ipsis erant, non quae esse dicebantur. Haec cum apud semet ipsa essent, propriam unumquodque eorum vitam agebat, quam vellet, et qualis sibi competeret, omnibus enim amicum est, quod est proprium, et nihil sibi ipsum malum videtur. Postquam autem ad alterutrum agnitionem uterque pervenit, et tenebrae contemplatae sunt lucem, tanquam melioris rei sumta concupiscentia, insectabantur ea commisceri. Basilides gibt hier die Lehre der Perser, unter welchen ihn Archelaus als Dualisten auftreten läßt. Es ist für den Zweck, für welchen hier das Fragment des Basilides angeführt worden ist, gleichgültig, ob der Verfasser desselben gerade der Gnostiker Basilides ist. Ich kann jedoch den Gründen nicht beistimmen, mit welchen Gieseler kürzlich in den Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830, 2tes Heft S. 397. die Identität bezweifeln wollte. *Antiquior* kann nach dem ganzen Zusammenhang, wie er schon angegeben worden ist, nur in Beziehung auf den Manes gesagt seyn, und läßt sich ganz gut mit *praedicator* verbinden, ob es gleich nicht unmittelbar bei diesem Worte steht. Daß Basilides als *quidam* bezeichnet ist, ungeachtet er schon c. 38. neben Valentinian und Marcion vorkam, kann ich nicht so unpassend finden, wie Gieseler meint. Sollen einmal solche Gründe etwas entscheiden, so könnte man eben so gut fragen, warum Scythianus als *barbarus quidam* aufgeführt wird, da doch kurz zuvor (c. 51. f.) ausführlich von ihm die Rede war. In jedem Fall können solche Bedenklichkeiten der großen Unwahrscheinlichkeit nicht das Gleichgewicht halten, daß es einen ältern und jüngern Basilides gab, welche beide beinahe um dieselbe Zeit auftraten (denn auch von dem bekannten Gnostiker Basilides, der in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts lebte, kann ganz gut gesagt werden, er sey *non longe post nostrorum Apostolorum tempora* gewesen), und sich auf dieselbe Weise als Dualisten bekannt machten. Eher könnte man sich an dem

erblikte Ormuzds Volk in Herrlichkeit, der Schöpfun
werth. Ormuzd, der wußte, wie zulezt Ahrimans Wer
enden würde, bot ihm Frieden an, aber Ahriman verwar
jeden Freundschaftsbund. Ormuzd sprach nun über Ahri
man das lebendige Honover, d. h. er sprach: das ist Or
muzds Wille, und Ahriman schauderte, bebte und sank be
täubt und aller Kraft beraubt in der Mitte seiner Dew
in seine schwarze Wohnung, in die Tiefe des Duzakhs, zu
rük, wo er während des ganzen zweiten Zeitraums wi
gefeßelt lag. In dieser Zeit, da der Böse wie todt war
schuf Ormuzd seine Wesen, den Himmel, dann Wasser
Erde, Bäume, Thiere, Menschen. Einen Zeitraum vo
drei Jahrtausenden mußte Ahriman gekettet liegen, und w
er so gebunden lag, sprach jeder der Dews zu ihm: Au
und mit mir! Ich will diesen Ormuzd und die Amscha
pands in dieser Welt bestürmen. Ahriman übersah sei
Heere, und wie außer sich vor Freude sprang er aus de
Kleinmuth, der ihn bis jezt gefangen hielt. Er stellte si
vors Licht, sah den Himmel, drang in denselben hinein
sprang dann wieder in Schlangengestalt vom Himmel a
die Erde, durchfuhr hier die Bäume, den Stier, Kai
morts, das Feuer. Unter Fliegengestalt durchstreifte
alles Geschaffene, gegen Süden verheerte er die Erde gan
alles überzog Schwärze wie Nacht. Darnach schikte er d
freßenden Kharfesters auf die Erde, die Gift haben, w
Schlangen, Scorpionen, Kröten u. s. w. Auch in d

Auftreten des Basilides bei den Persern stoßen. Darüb
vgl. man Zacagni zu der genannten Stelle der Acta u
Neander Gnost. Syst. S. 31. Ist übrigens der am Schlu
der Acta genannte Basilides Eine Person mit dem uns b
her allein bekannten Gnostiker dieses Namens, wie wo
nicht zu zweifeln ist, so bleibt, was Gieseler a. a. O. au
neue gegen Neander bestreitet, um so wahrscheinlicher, sei
dem Manichäischen Dualismus sich nähernde Lehrweise.

Feuer drang er sodann, und ließ schwarzen Rauchdampf daraus aufsteigen, und mit einem Heere von Dews erhob er sich gegen den Sternenhimmel: neunzig Tage und neunzig Nächte durch standen des Himmels Izeds im Kampf mit Ahriman und allen Dews in der Welt: sie stürzten ihn entkräftet in den Abgrund, den Duzakh: der Himmel half den Izeds. Aber aus dem Abgrund stieg er wieder auf die Erde. Der Feind des Guten mischte sich in Alles, zeigte sich in Allem, suchte Böses zu schaffen droben und drunten. — Eine genauere, einzelne Momente in ihrer Folge und gegenseitiger Beziehung unterscheidende Schilderung dieses Kampfs findet sich in den Zendschriften nicht, ein Hauptgegenstand desselben ist jedoch der Urstier. Ormuzd hat in ihn bei der Schöpfung alle Keime des organischen Lebens gelegt. In dieser Bedeutung wird der Urstier in den Zendschriften sehr oft erwähnt, und z. B. in dem Buche Vispered Zendav. Th. II. S. 240. angerufen und gepriesen als der erhabene Stier, durch den alles Kraut und Gewächs im Ueberfluß gedeiht, als der reingeborene Stier, von dem der reine Mensch das Leben hat. Als Ahriman beim Anfange des dritten Zeitraums auf die Erde kam, schickte er zwei Dews, um den Stier zu plagen, und schlug ihn endlich selbst durch sein Gift, daß er starb. Sterbend sagte der Stier: Siehe, was geschehen muß für die Thiere, die noch werden sollen, mein Wille ist, sie vor dem Bösen zu schützen. Sein Tod war also nothwendig für die Entwicklung des Thierlebens. Daher wurde der Same des Lichts und der Stärke, die im Stier war, von den Izeds dem Mondhimmel übergeben, wo er durch das Licht des Monds geläutert wurde, der deswegen der Bewahrer des Stiersamens genannt wird. Daraus bildete Ormuzd einen wohlgebauten Körper, belebte ihn und aus ihm wurden zwei andere Stiere männlichen und weiblichen Geschlechts, aus diesem Urpaar entwickelten sich die zweihundert zwei

und achtzig reine Thierarten der Erde. Zendav. Th. III. S
72. Nach andern Stellen ging nicht blos die Thierwelt
sondern auch die Pflanzenwelt aus dem Stier hervor, di
Bäume, Getreidearten u. s. w. Es scheinen aber hierübe
zwei Vorstellungen gewesen zu seyn, nach der einen gin
das ganze organische Leben aus dem Stier hervor, nac
der andern entwickelte sich das ganze Pflanzenreich mit de
Bäumen aus einem Urbaume. Das Wichtigste aber, wor
über keine Verschiedenheit der Meinung stattfindet, ist
daß auch der Mensch aus dem Urstier seinen Ursprun
nahm. Als nemlich Ahriman den Stier tödtete, ging au
seiner rechten Schulter hervor Kaiomorts, der Urmensch
und aus seiner linken Schulter, Goscherun, die Seele de
Stiers, daher der Genius des animalischen Lebens, de
Erhalter der Thiere, die Seele der Thierwelt. Als Kaio
morts aus dem Urstier hervorgegangen war, suchte Ahri
man auch ihn zu tödten, und in ihm das ganze Geschlech
zu verderben. Dreißig Jahre widerstand Kaiomorts, dan
erlag er den Angriffen des Dews und starb. Aber die Fol
ge war auch jezt nur diese, daß sich die Reihe der einzel
nen Geschlechter entwickelte. Aus Kaiomorts von der Son
ne gereinigtem Saamen ließ Ormuzd nach vierzig Jahre
eine Pflanze hervorwachsen, die in fünfzehn Jahren wie ei
Baum in die Höhe wuchs, und fünfzehn Sprößlinge trieb
Dieser Baum hatte die Gestalt eines Mannes und eine
Weibs in ihrer Vereinigung, und trug zehen Menschenpaar
als Früchte. Unter diesen waren Meschia und Meschia
ne (d. h. der Mensch und die Menschin), die Stamm
eltern des ganzen Menschengeschlechts. Wie Ahrima
auch gegen diese seine feindliche Wirksamkeit fortsezte, durc
die Verführung zum Sündenfall, gehört nicht mehr hieher
Die Zoroastrische Kosmogonie stimmt, wie wir hieraus se
hen, mit der Manichäischen ganz darin zusammen, da
auch sie der eigentlichen Weltschöpfung eine reine, licht

Schöpfung (eine *terra lucida*) vorangehen läßt. Ahrimans entgegengesezte Wirksamkeit verderbt, verunreinigt, verdunkelt sie, aber ebendadurch entsteht die gegenwärtige Weltordnung, worin das Gute dem Bösen mit gleichem Schritte zur Seite geht. Ist Ormuzd, der Reine und Gute, das Princip des Lebens, Ahriman, der Todschwangere, das Princip des Todes, so kann aus dem Gegensatze des Lebens und des Todes nur ein Mittleres, d. h. ein endliches, den Keim des Todes in sich tragendes Leben entstehen. Ahriman ist, dem Ormuzd gegenüber, das Princip der Endlichkeit, das das reine vollkommene Seyn und Leben durch seine Negation differenzirende Princip, wodurch das Eine Seyn ein getheiltes wird, die Einheit in die Vielheit sich auflöst. Der von Ahriman beabsichtigte Tod, durch welchen er die ganze Schöpfung Ormuzds verschlingen will, gelingt immer nur so weit, daß aus dem Tode ein mehr vereinzeltes Leben, eine neue Lebensentwiklung hervorgeht. Das Leben sinkt von Stufe zu Stufe herab, und gewinnt dadurch zwar an Extension, verliert aber um so mehr an intensiver Realität. Die Differenzirung, deren Princip Ahriman ist, geht immer weiter, der Zwiespalt durchdringt Alles, der bekannte Saz der altgriechischen Philosophie, daß der Streit der Vater der Dinge sey, bewährt sich an Ahriman vollkommen, sofern der einmal gesezte Gegensaz durch alles Einzelne hindurchgeht, und dadurch erst alles Einzelne ins Daseyn kommt. Es steht daher mit dem Grundbegriff des kosmogonischen Streits im engsten Zusammenhang, daß die Zendlehre immer von einer die Vielheit in sich schließenden Einheit ausgeht. Wie sich das reine Lichtwesen Ormuzds in dem Himmelsheere der reinen Feruers reflectirt, so drüken die Schuzgeister der verschiedenen Elemente und Naturreiche die Begriffs-Einheit aus, aus welcher erst das in der Anschauung sich darstellende getheilte Seyn der einzelnen Wesen in allmäliger Folge sich entwickelt. Daher

haben alle Berge ihre Einheit in Albordi, dem Nabel d
Berge, der Himmelsburg, dem Berge der Zeiten
um welchen die Himmelssterne laufen, alle Wasser in Ar
visur, dem Urwasser, der jungfräulichen Tochter Ormuzd
die von Ormuzds Thron alle Gewässer strömen läßt, a
Sterne in der Sonne, deren höchste Sphäre alle ande
einschließt, alle Pflanzen und Bäume in Hom, der v
dem Schuzgeist Amerdad an den Quell Ardvisur gepflan
in zehntausend fruchtbaren Baumarten und Heilpflanz
aufsproßte, alle Thiere im Urstier, alle Menschen in Ka
morts. Dieses Herabsteigen von dem Höhern zum Nieder
von der Einheit zur Vielheit, ist eben der die Realität d
Guten immer mehr mindernde Streit, und die Ursa
ist das in Ahriman gesezte Princip der Negativität, d
Endlichkeit, oder des Todes, wie am sichtbarsten der k
mogonische Urstier zeigt, der von Ahriman getödtet, als
Einheit des animalischen Lebens, ebendadurch die Mann
faltigkeit der Geschlechter aus sich hervorgehen läßt. A
auf diese Weise die Einheit in die Vielheit, in die Ma
nigfaltigkeit des Lebens, sich auflöst, so wird nach Man
die von dem guten Gott ausgesandte Kraft von der Ma
rie verschlungen, und indem sie allen einzelnen Erzeugn
sen einverleibt wird, ins Unendliche getheilt. Nur da
scheint die Zoroastrische Kosmogonie von der Manichäisch
abzuweichen, daß sie nicht ebenso, wie diese in dem Urm
schen, einen Kämpfer gegen Ahriman aufstellt, in welch
der ganze Kampf zwischen den beiden Principien zur co
creten Anschauung eines Individuums wird. Allein in
wissem Sinne nimmt doch der Urstier der Zendlehre diese
Stelle ein, die in der Manichäischen Kosmogonie dem U
menschen gegeben ist. Er ist zwar nicht in demselben
hen Sinne, wie der Urmensch, die Einheit des von d
guten Gott ausgehenden Weltlebens, aber doch die E
heit des organischen oder wenigstens animalischen Leben

der vorzüglichste Gegenstand des von Ahriman gegen die ganze Schöpfung Ormuzds gerichteten Angriffs, im Grun- e der Mittelpunct des ganzen Kampfes. Noch näher cheint sich mir aber die Beziehung zwischen dem Mani- häischen Urmenschen und dem Zoroastrischen Urstier nach- eisen zu lassen, wenn wir auch den Stier des Mithras- pfers hinzunehmen. Daß der Schlüssel zur Deutung des erkwürdigen Symbols, das die bekannten Mithrasmo- umente darstellen, nur in der Sage der Zendschriften vom rstier zu suchen ist, läßt sich nicht wohl bezweifeln. Hier ie dort wird ein Stier gewaltsam getödtet, nur ist freilich den Zendschriften der Mörder des Stiers Ahriman, der ind des Ormuzds, auf den Mithrasmonumenten ist es r dem guten Ormuzd so nahe verwandte Mithras. Doch llt uns auch auf diesen sogleich die nach der Wunde des tiers gerichtete Ahrimanische Schlange auf. Ein ebenso rimanisches Thier ist der den Stier seiner Zeugungskraft raubende Scorpion. Es ist auf den völligen Untergang s Stiers abgesehen. Daß nun aber hier der eigentliche dtschläger des Stiers nicht der böse Ahriman, sondern e gute Mithras ist, läßt sich nur daraus erklären, daß, s auf der einen Seite Tod und Untergang ist, auf der dern auch wieder die Bedingung einer neuen Lebensent- klung ist. Der arge Fürst der Finsterniß, der die ganze höpfung des guten Gottes mit Einem Male verschlingen l, wird, indem seinem vernichtenden Streben die noth- ndige, durch das Gesez des Gegensazes vorgeschriebene renze gesezt wird, zur Materie, aus welcher die Welt des theilten endlichen Seyns hervorgeht. In dem Begriffe r Hyle, welchen schon Manes selbst mit dem Begriffe s Fürsten der Finsterniß und seines Reichs gleichbedeu- nd nahm, ist der strenge Begriff des absolut bösen Prin- ps gemildert, und zu einem vermittelnden geworden, und r Hyle in diesem Sinne entspricht die in derselben ver-

mittelnden Bedeutung aus dem guten Gott hervorgegangen die Materie durchdringende göttliche Kraft. Dasselbe Be hältniß nun, das zwischen der ὕλη und der θεία δύναμ stattfindet, scheint mir auch zwischen Mithras und seine Stier angenommen werden zu müßen. Kosmogonische B deutung verräth ja schon die ganze Umgebung, der Ort d Scene, die Grotte, an deren Eingang die Handlung vorgel Ueber die Bedeutung dieses Symbols gibt uns Porphyriu **De antro Nymph. c. 6.**, Auskunft. Nach Eubulus, a welchen sich Porphyrius beruft, soll schon Zoroaster ei Mithrasgrotte, als Bild der Welt, eingerichtet haben. *Πρ τα μὲν, ὡς ἔφη Εὔβουλος, Ζωροάστρου αὐτοφυὲς σπ λαῖον ἐν τοῖς πλησίον ὄρεσι τῆς Περσίδος ἀνθηρ καὶ πηγὰς ἔχον ἀνιερώσαντος εἰς τιμὴν τοῦ πάντ ποιητοῦ καὶ πατρὸς Μίθρου, εἰκόνα φέροντος αὐ τοῦ σπηλαίου τοῦ κόσμου, ὃν ὁ Μίθρας ἐδημιούργη τῶν δὲ ἐντὸς κατὰ συμμέτρους ἀποστάσεις σύμβο φερόντων τῶν κοσμικῶν στοιχείων καὶ κλιμάτων.* Au in den griechischen Mythen kommen mehrere kosmis Grotten dieser Art vor, wie z. B. die Grotten, in weld Zeus und Dionysos erzogen werden, die Grotten, in weld Nymphen weben, **Odyss. XIII, 107.**, das Geklüft der Ei thyia **Od. XIX, 188.** Die Grotte ist, wie das Ei, das Bild in sich abgeschloßenen Weltganzen. Die Scene der W schöpfung stellen uns demnach die Mithrasmonumente d und wir sehen hier gute und böse Geschöpfe, Sonne Mond, die leuchtenden Gestirne, die himmlische Welt die irdische. Der Stier gestaltet sich zu einem Symbol Materie überhaupt. Er trägt nicht blos die Keime organischen Lebens in sich, sondern ist überhaupt der begriff der materiellen Elemente, aus welchen alles gen den ist, und Mithras ist der die Materie durchdringer für den Zwek der Weltschöpfung sich unterwerfende G An die Stelle des strengen, aufs Höchste gesteigerten Geg

...tes eines guten und bösen Princips, des Ormuzds und ...rimans, tritt der untergeordnete, mildere, vermittelnde ...ischen Geist und Materie, einem thätigen und leidenden ...rincip, einem die Form gebenden und einem die Form ...pfangenden. Das eine der beiden Principien ist nicht ...hr das feindlich entgegenwirkende, es ist nur das be... ...mmungslose und receptive. So definirt auch Prophyrius ...antro Nymph. c. 6. den Stier des Mithras, indem er ...t: Ἐποχεῖται ταύρῳ ὡς καὶ ὁ ταῦρος δημιουργὸς ὢν ...Μίθρας καὶ γενέσεως δεσπότης. Wie Mithras schon ...er Beschreibung des Zendavesta der thätigste, geistigste, ...meisten energische Ized ist, so ist er nun hier der ...pferische, die Materie bildende Geist selbst, und der ...ch, welchen er in den Zendschriften als Waffe gegen ...iman und seine Dämonen führt, ist nun das Symbol ...r die Materie durchdringenden und bestimmenden ...st [21]), derselben göttlichen Kraft, die nach Manes

...) Die beste Erläuterung dieses Symbols in dem obigen Sinne ...gibt Philo's λόγος τομεύς. Vgl. Quis rerum divin. haer. Vol. I. S. 506. Ed. Mang. Ἄτμητοι μὲν οὖν αἱ δύο φύσεις, ...τε ἐν ἡμῖν τοῦ λογισμοῦ, καὶ ὑπὲρ ἡμᾶς τοῦ θείου λόγου, ...άτμητοι δὲ οὖσαι, μυρία ἄλλα τέμνουσιν. Ὅ τε γὰρ θεῖος ...λόγος τὰ ἐν τῇ φύσει διεῖλε, καὶ διένειμε πάντα, ὅ τε ἡμέτε... ...ρος νοῦς, ἅττ' ἂν παραλάβῃ νοητῶς πράγματά τε καὶ σώματα, ...εἰς ἀπειράκις ἄπειρα διαιρεῖ μέρη, καὶ τέμνων οὐδέποτε λήγει. Τοῦτο δὲ συμβαίνει διὰ τὴν πρὸς τὸν ποιητὴν καὶ πατέρα τῶν ...ὅλων ἐμφέρειαν· τὸ γὰρ θεῖον ἀμιγές, ἄκρατον καὶ ἀμερέστατον ...ὑπάρχον ἅπαντι τῷ κόσμῳ γέγονεν αἴτιον μίξεως, κράσεως, πο... ...λυμερίας. Dies geschieht τῷ τομεῖ τῶν συμπάντων αὐτοῦ (τοῦ ...θεοῦ) λόγῳ· ὃς εἰς τὴν ὀξυτάτην ἀκονηθεὶς ἀκμὴν διαιρῶν οὐδέ... ...ποτε λήγει τὰ αἰσθητά, νοητά, ἐπειδὰν δὲ μέχρι τῶν ἀτό... ...μων καὶ λεγομένων ἀμερῶν διεξέλθῃ, πάλιν ἀπὸ τούτων τὰ ...λόγῳ θεωρητὰ εἰς ἀμυθήτους καὶ ἀπεριγράφους μοίρας ἄρ... ...χεται διαιρεῖν οὗτος ὁ τομεύς. Dieser Philonische λόγος το...

von der Hyle verschlungen der Grund aller Bildung und Erzeu gung bis ins Einzelnste wird. Sie tritt mit der sie verschlin genden oder der von ihr durchdrungenen Materie vermitteln zwischen die beiden Extreme, wie nach der Zoroastrischen Leh Mithras mit seinem Stiere in der Mitte zwischen Ormuzd un Ahriman steht, weswegen ihn nach Plutarch De Is. et O c. 46. die Perser *Μεσίτης* nannten. *Ἐκάλει* (*Ζωρόαστρις τὸν μὲν Ὡρομάζην, τὸν δ᾽ Ἀρειμάνιον· καὶ προσεφα νετο, τὸν μὲν ἐοικέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶ τὸν δ᾽ ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ᾽ ἀμφοῖν τὶ Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν Μεσίτη ὀνομάζουσι.* Verfolgen wir dieselbe alterthümliche kosm gonische Ansicht von dem Verhältniß des Geistes zur M terie, der Gottheit zur Welt, weiter, so müßen hi die beiden so nahe verwandten Mythen, der ägyptisc von Osiris und Typhon, und der griechische von Zagreu oder Dionysos, und den Titanen, ihre Stelle finden. I dem leztern haben, wie oben bemerkt worden ist, die M nichäer selbst die Grundidee ihrer Lehre ausgedrükt gefu den: gewiß nicht mit Unrecht. Dionysos = Zagreus, der v Zeus stammende junge Gott, ist der Gott der im bunt Farbenspiel erscheinenden Sinnenwelt, seine Zerstüklu

---

μεὺς ist demnach das die Einheit in die Vielheit auflöser Princip der Differenz. Ebr. IV, 12. wird der göttliche gos, obgleich in einem andern Sinne, mit einer *μάχαιρα* v glichen. Gleichbedeutend mit dem *λόγος τομεὺς* ist der gos als *σφαγίς* De profugis Vol. I. S. 547. *Γεγένητα κόσμος, καὶ πάντως ὑπ᾽ αἰτίου τινὸς γέγονεν· ὁ δὲ τοῦ π οὖντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγίς, ᾗ τῶν ὄντων ἕκα μέμορφωται· παρ᾽ ὃν καὶ τέλειον τοῖς γινομένοις ἐξ ἀρχῆς ρακολουθεῖ τὸ εἶδος ἅτε ἐκμαγεῖον καὶ εἰκὼν τελείου λόγ* Er bildet die formlose Materie, und drückt allem Einzeln das aus ihr ins Daseyn kommt, seine bestimmte Form

durch die Titanen ist ein Bild theils der Vereinzelung, in welche alle Theile der Welt aus ihrer ursprünglichen Einheit auseinander gegangen, theils der Unordnung, des Widerstreits, der Disharmonie, die, wie mit feindlicher Gewalt, in das harmonische Weltganze eingegriffen und das Eine wie in Stüke zerrissen hat, obgleich freilich die höhere Einheit (in der das noch schlagende Herz des Zagreus rettenden Pallas und in dem die zerstreuten Glieder des zerrissenen Leibs sammelnden und auf seinem heiligen Berge begrabenden Apollon) nie zu Grunde gehen kann. Statt einer ins Einzelne gehenden Erörterung genüge hier folgende Stelle bei Plutarch **De Ei ap. Delph. c. 9.**: „Wir hören von den Theologen in Prosa und Poesie, daß Gott zwar seiner Natur nach unvergänglich und ewig ist, aber vermöge eines vom Schiksal bestimmten Willens und Gesezes Veränderungen seines Wesens unterliegt. — Die Umänderung und Umbildung des göttlichen Wesens in Luft, Wasser, und Erde und Gestirne und Pflanzen und Thiere nennen sie, in Hinsicht des leidenden Zustandes und der Umwandlung, symbolisch eine Zerstüklung und Zergliederung. ... aber heißen sie in dieser Beziehung Dionysos und Zagreus und Nyktelis und Isodaites." Der Mythus von Osiris und Typhon ist zwar seinem nächsten Sinne nach nur auf die, ... mit feindlich zerstörender Gewalt, erfolgende Veränderung beziehen, die das Naturleben in seinem jährlichen Verlaufe erleidet, aber das gewöhnliche Sonnenjahr ist ja in der Ansicht der alten Völker so oft nur der Reflex des großen in der bestehenden Welt sich entwickelnden Weltjahrs, und in Osiris und Typhon wiederholt sich der Gegensaz des Ormuzd und Ahriman so klar, daß wir auch bei jenem Mythus zugleich eine höhere und allgemeinere Bedeutung voraussezen dürfen. Zum Belege dafür berufe ich mich auch ... auf die Auctorität Plutarchs, der in seiner merkwürdigen Schrift **De Iside et Osiride** vorzüglich den Zwek hat,

die tieferen in dem ägyptischen Mythus enthaltenen philos
phischen Ideen hervorzuheben. Nachdem er hierüber ve
schiedene Meinungen angeführt, stellt er (c. 45.) die B
hauptung auf, man müsse vielmehr alle zusammennehme
Typhon sei nicht das Eine oder das Andere, sondern es g
höre ihm alles an, was die Natur Schädliches und Verder
liches hat, es könne überhaupt nur die Naturansicht d
richtige seyn, die nicht blos von Einem Princip, sondern v
einer Dualität von Principien ausgehe. Es sey eine a
von Theologen und Gesezgebern auf Dichter und Philo
phen herabgekommene Meinung, die zwar in ihrem Ursprun
herrenlos sey, aber unausweichlich zum Glauben zwing
nicht blos in Reden und Sagen, sondern auch in Weil
und Opfern bei Barbaren und Hellenen überall verbrei
sey, daß dieses All nicht, ohne einen lenkenden Verstand o
Steuermann, nur vom Zufall bewegt wird, daß es a
auch nicht Ein Verstand ist, der es wie mit Steuerrud
oder leitenden Zügeln beherrscht und regiert, sondern vielf
ist Gutes und Böses gemischt. Ja, es ist, um es kurz
sagen, nichts in der Natur ungemischt, und es ist nicht b
Einer, der aus zwei Fässern mit verderbender Mischu
die Dinge uns austheilt, sondern aus zwei entgegenge
ten Anfängen und aus zwei widerstrebenden Kräften,
dem die eine rechts in gerader Richtung geht, die and
auf entgegengesezte Weise sich krümmt und wendet, ist
Leben gemischt, und die Welt, wenn auch nicht die ga
doch die irdische und sublunarische, ungleich und manni
cher Art geworden und vielfachen Veränderungen unterwor
Denn, wenn alles aus einer Ursache entstehen muß,
Ursache des Bösen aber das Gute nicht seyn kann, so
in der Natur ein eigenes Princip, wie des Guten, so
des Bösen seyn. Das sey die Meinung der meisten
einsichtsvollsten Weisen, sie nehmen entweder geradezu
Götter an, oder nennen den einen, den guten, Gott,
ander

andern Dämon, wie der Magier Zoroaster, der den Einen Oromazes und den Andern Areimanios, und den Mittlern zwischen beiden Mithras nannte. Eben so nehmen die Chaldäer zwei Gutes wirkende und zwei Böses wirkende Planetengötter an, und drei mittlere. Denselben Gegensaz stellen die Hellenen in Zeus und Hades, in Aphrodite und Ares auf. Auch die Philosophen bekennen sich zu diesem Dualismus, wie Herakleitos, Empedokles, die Pythagoreer, Anaxagoras, Aristoteles, namentlich auch Platon, der in seinen Gesezen unverhüllt lehre, die Welt werde nicht von Einer Seele bewegt, sondern wenigstens von zwei. Deswegen wirke die eine das Gute, die andere, die entgegengesezte, bringe das Entgegengesezte hervor. Er läßt aber auch noch eine dritte mittlere Natur zu, die nicht, wie Einige glauben, ganz ohne Leben, ohne Vernunft und eigene Bewegung, sondern mit jenen beiden verwandt sey, doch aber der bessern immer anhänge und nachstrebe. Mit dieser Weltansicht stimmt die Theologie der Aegyptier aufs Genaueste überein. Die Aegyptier leiten nemlich die Entstehung und Zusammensezung dieser Welt von ganz entgegengesezten Kräften ab, die aber nicht von gleicher Macht sind. Das gute Princip hat zwar die Oberhand, aber dennoch kann das Böse nicht gänzlich vernichtet werden, weil es mit dem Körper sowohl als mit der Seele des Weltalls so fest verbunden ist, und beständig gegen das Gute streitet. Bei der Seele nun wird die Vernunft und der Verstand, als der Urheber und Herr alles des Besten, Osiris genannt, und alles Geordnete, Bestimmte und Gesunde bei der Erde, beim Winde, Wasser, Himmel und bei den Sternen, in Ansehung der Jahreszeiten, der Witterung und des Kreislaufes, heißt Ausfluß und sichtbares Bild des Osiris, Typhon hingegen bedeutet alles Leidenschaftliche, Ungestüme, Unvernünftige und Thörichte der Seele, und bei körperlichen Dingen nennt man das Tadelhafte, Unge-

sunde und Unordentliche in Ansehung der Jahreszeiten, de
üblen Witterung, der Sonnen- und Mondsfinsternisse, Ty
phons Streifzüge und Verheerungen.

Ich habe absichtlich diese inhaltsreiche Stelle der Plu
tarchischen Schrift hier etwas ausführlicher dargelegt, wei
sie recht gut dazu dienen kann, uns den engen Zusammen
hang des Manichäismus mit der alterthümlichen Weltan
sicht überhaupt näher zu rücken. Auch dem ägyptische
Mythus war sie keineswegs fremd, und wenn Osiris un
Typhon den beiden Manichäischen Principien entsprechen
so ist auch der Urmensch, dessen göttliche Glieder so besie
und preisgegeben sind, daß der *Splenditenens* nur d
Ueberreste in der Hand hält, und, der Isis gleich, laut b
klagt, daß alles Uebrige geraubt, überwältigt und entweil
sey, dem von Typhon unterdrükten und zerstückelten Le
des Osiris völlig analog. Vgl. die S. 80. angeführte A
gust. Stelle.

Eben diese Augustin'sche Stelle, in welcher von *mem
bris Dei victis et subjectis* die Rede ist, zeigt uns am Ei
fachsten die genaue Uebereinstimmung der Manichäischen *f
bula*, wie Augustin die Manichäische Kosmogonie nicht oh
Grund nennt, mit den ägyptischen und griechischen Mythe
mit welchen sie hier zusammengestellt worden ist. Halten w
uns dagegen an eine andere Form der Darstellung der Ma
nichäischen Lehre, nach welcher die Seele von der Mate
geraubt und gefangen gehalten wird, so bietet sich uns z
Parallele jene Classe alter Mythen dar, nach welchen ba
dieses bald jenes weibliche Wesen durch Raub und Entfü
rung in eine mehr oder minder unfreiwillige Gefangensch
geräth. Auch diese Mythen haben eine höhere hieher g
hörige kosmische Bedeutung: sie sind jenen andern, die u
die Unterdrückung und Zerstückelung eines Osiris und D
nysos vor Augen stellen, völlig parallel: die geraubten,
einen leidensvollen Zustand versezten Göttinnen oder Ha

göttinnen sind ein Bild der durch Abfall von einem höhern und reinern Seyn entstandenen zeitlichen Welt. Da ich darauf an einem andern Ort zurükkommen werde, so ist hier nur noch ein Blick auf den dem Manichäismus zur Seite stehenden Gnosticismus zu werfen, und in diesem kurz die Stelle nachzuweisen, auf welcher wir uns in der bisher gegebenen Entwicklung des Manichäischen Systems befinden. Vergleichen wir die gnostischen Systeme mit dem Manichäischen, so finden wir zwar in dem leztern keinen Demiurg, wie in jenen, im Grunde aber trägt in gewißem Sinne der gute Gott der Manichäer selbst den Charakter des gnostischen Demiurg an sich, da der Dualismus des Systems ihn, wie den zoroastrischen Ormuzd, als ein ziemlich unmächtiges Wesen erscheinen läßt, das durch alle Vorkehrungen nicht verhindern kann, daß sein Reich durch fremdartige und feindliche Angriffe gestört und verunreinigt wird. Bleiben wir aber nicht blos bei dieser untergeordneten und einseitigen Ansicht der Manichäischen Gottheit stehen, so nimmt mit größerem Recht der Urmensch, der in die Mitte des Kampfs der beiden entgegengesezten Grundwesen heraustritt, die Stelle des gnostischen Demiurg ein. Der Demiurg ist der Repräsentant, oder eigentlich die Personification der zeitlichen Weltordnung, er fällt mit der Schöpfung, die sein Werk ist, selbst zusammen. Wie nun nach Manes die sichtbare Welt aus der Vermischung der Seele mit der *Hyle*, oder auf der einen Seite aus den Gliedern des unterliegenden Urmenschen, auf der andern aus den Körpern der gebundenen Mächte der Finsterniß sich bildete, so hat auch der gnostische Demiurg dieselbe Doppelnatur, und je nachdem der Charakter der einzelnen Systeme mehr oder minder dualistisch ist, neigt auch er sich bald mehr auf die eine, bald mehr auf die andere Seite, indem er entweder, wie nach Basilides und Valentinus, nur das bewußtlose Organ der göttlichen Ideen ist, oder, wie nach Marcion und den Ophiten, sich mit einer

gewißen Selbstständigkeit von dem Göttlichen hinwegwer
det. Aber auch da, wo er, wie im Valentinianischen Sy
stem, am Höchsten gestellt wird, ist er nur das schwach
Analogon des Göttlichen, zwischen dem Göttlichen und Ma
teriellen mitten inne stehend; je negativer der Begriff d
Hyle gedacht ist, desto mehr erscheint auch der Demiurg n
als das von der höchsten Vollkommenheit durch eine Rei
von Stufen herabgekommene Unvollkommene, ohne positiv
Zusaz des Bösen. Wie ferner nach Manes die sichtba
Welt nur vermittelst eines Kampfes ins Daseyn komm
der für die von dem guten Gott ausgehenden Emanationen
nen leidensvollen Zustand zur Folge hat, so ist auch in d
gnostischen Systemen der Demiurg das Erzeugniß der S
phia oder der Achamoth, nachdem diese, als *κάτω σοφι*
dem Göttlichen entfremdet und außerhalb des Pleroma umh
irrend, alle Qualen eines unseligen Daseyns erduldet hat[20]
die besonders von den Valentinianern und Ophiten mit s
lebhaften Farben geschildert wurden. Vgl. Neander Gn
Syst. S. 117. f. 233. f. Auch in den Systemen der V
lentinianer und Ophiten ist, was hier noch bemerkt wer
mag, von einem Urmenschen die Rede, in welchem G
sich offenbarte, er steht jedoch in keiner Beziehung z
Demiurg, außer sofern er das Urbild ist, nach welchem
Demiurg unbewußt den ersten Menschen seines Reic
bildete. Vgl. Neander Gnost. Syst. S. 102. 149. 1
231. 261.

Wir müssen hier, nachdem wir den Kampf der bei
Principien in den ersten Momenten seiner Entwiklung nä
betrachtet haben, auf eine schon oben berührte Frage wi
zurükkommen, und die diesem Kampfe zu Grunde liegende I
der Gottheit noch in Erwägung ziehen. Es ist dieß de
nige Punkt des ganzen Systems, gegen welchen die st

20) Nicht unpassend erinnert Matter Histoire critique du Gn
cisme T. II. Paris 1828. S. 29. dabei an die Leiden der Isis

jen Angriffe der Gegner gerichtet sind: sie sind einstimmig der Meinung, daß ein solcher Kampf eine sich selbst aufhebende Idee der Gottheit in sich schließe, die Gottheit einem ines Wesens völlig unwürdigen Schicksal unterwerfe. Fassen wir vorerst die Einwürfe der Gegner näher ins Auge. Die wichtigsten und allgemeinsten Momente hat Augustin mit gewohnter Schärfe in folgender Stelle zusammengefaßt: *Praeclaram exclusionem bellicae necessitatis in Deo vestro invenistis contra illud, quod vobis proponitur, ut respondeatis, quid factura erat in Deo gens tenebrarum, si cum ea pugnare noluisset: quam si dixeritis aliquid fuisse nocituram, fatebimini corruptibilem et violabilem: si autem dixeritis, quod ei nocere non posset, quaeretur a vobis: cur ergo pugnavit? cur substantiam suam corrumpendam atque violandam et ad peccata omnia cogendam hostibus tradidit? Contra istam ergo complexionem nunquam exire potuistis. Magnum aliquid vobis et tutum invenisse videmini, ut respondeatis dicentes: magna est iniquitas petere aliena, cui Deus iniquitati praebuisset assensum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare noluisset. Haberet ista responsio qualemcunque justitiae colorem, si saltem in ipso bello natura Dei vestri integram impollutamque servasset, et permixta hostibus membris nihil iniquitatis vel coacta vel seducta fecisset. Cum ergo tantis facinoribus et flagitiis eam implicatam consentire dicatis, cum denique ab illa impietate immani, qua etiam lumini sancto, cujus portio est, fuit inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, unde illi merito retribuere creditis horrendi illius globi aeterna supplicia: quanto satius erat, inimicum hostem in sua iniquitate relinquere inania molientem, quam miscere partem Dei, cujus vires hauriret, cujus decorem corruptum suae iniquitati sociaret, quis non videat?*

Quis tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, no attendat, quanto minore iniquitate gens tenebraru frustra naturam invadere conaretur alienam, qua Deus invadendam et ad iniquitatem cogendam, et a poenam ex aliqua etiam parte damnandam trader suam? Hoccine tandem est iniquitati consentire nolu se, et tam ingentem iniquitatem sine ulla necessitate f cisse? An erat necessitas, quod ipsum Manichaeu dicere non puduit, et vos pudet? — Abigite igitur expellite a cordibus vestris et a fide vestra etiam ipsa pugnam. Contra Secund. Manich. c. 20. Vgl. Cont Faust. XXII, 22.: *Quanto melius Deus vester ex aet nitate versatus esset in tenebris, quam aeternam sibi cognatam lucem mersisset in tenebras? — Infelix, si p turbatus, crudelis, si securus hoc fecit. — Si parti su futurum tantum malum timebat, etiam ipsum occupa rant timoris tenebrae: si autem hoc futurum nescieb ignorantiae tenebris caecabatur. Si autem hoc parti su futurum sciebat, et non timebat, pejores sunt tenebrae t tae crudelitatis, quam vel ignorantiae vel timoris. — S non accusamus: praesciebat, timebat, dolebat, sed, q faceret, non habebat. Quanto melius — motu animi, lib voluntate, uteretur potius, quam contra voluntatem contenebrandam lucem suam inevitabili necessitate p meretur. — Evigilate et dicite nobis, quomodo vincit te bras, quem vincit necessitas? Haec jam erat apud ill hostis major, a qua victus et jussus cum minore pugna* Evodius De fide c. 18. geht, wie Augustin in der erstern St von der Frage aus: *Quid factura erat Deo gens tene rum, si nollet cum illa pugnare? — Si mihi dicitur: Ni quaero, cur hodie ejus pars, hoc est, Dei, in calam tibus, in pressuris, in captivitate, in subjectione sit c stituta, ut tam turpiter etiam liberetur, et nec sic l rari tota possit, vel ipse pater ut luctum habeat me*

ratae partis suae causa, quem luctum Manichaeus in mis libris apertissime praedicat. Ait quidem: „Nihil ei fieri poterat, sed, ut ostenderet, praescientiam se habere cogitationum principum tenebrarum, et ut monstraret, nihil se timere, propterea pugnavit.“ Cui ego dixi: Qui potuit cogitationes principum tenebrarum videre ac neminem timere, quare non vidit luctum sibi imminentem de partis suae infelicitate, quem hodie patitur? — Magna praescientia, vel potius inscientia et misera infirmitas hoc est totum, quod neminem timebat. — Item dictum est a quodam: „Nihil ei poterat facere gens tenebrarum, sed ipse voluit pati rem malam circa fines suos, et misit, qui eam debellaret.“ Cui ego dixi: Si ita est, ut dicis, ipse potius invenitur malus, qui rem alienam, nihil ei nocentem, delere voluit. Et sicut malus in illam, sic crudelis in suam, aut ignarus futurae calamitatis ejus. Cum enim putat, rem bonam se posse efficere, ut in regno mali, quod ei non nocebat, regionem suam extenderet, prius non praevidit infelicitatem, quae memoratam partem ejus quotidie premit.

In dieser Polemik waren auch platonische Philosophen mit den christlichen Theologen ganz einverstanden. Simplicius hat in dem **Comment. in Epict. Enchir.** S. 164. den Manichäischen Dualismus von derselben Seite sehr treffend bestritten, indem er das Ungereimte der Behauptung zu zeigen suchte: τὸ δύο ἢ πλείονας ὅλως τοῦ ἑνὸς τὰς πρώτας λέγειν ἀρχάς. „Die, welche zwei Principien des Ganzen annehmen, das Gute und das Böse, werden gezwungen, auch das Gute, das sie Gott nennen, nicht für die Ursache von Allem zu halten, sie können nicht mit Recht einen Allherrscher preisen, noch ihm die höchste und die das Ganze umfassende Macht zuschreiben, sondern nur die Hälfte der gesammten Macht und auch diese kaum, sie können nicht glauben, daß derjenige, der die Quelle des Guten und des

Lichts genannt wird, alles gut mache und in Licht verkläre
Wie viel der Gottheit Unwürdiges folgt nothwendig au
ihrer Behauptung? Einen furchtsamen Gott führen sie ein
dem das Böse, das seinen Grenzen naht, und in das In
nere seines Reichs einzudringen droht, Besorgniße erregt
und wegen dieser Furcht gibt er ungerechter Weise und ohn
Nuzen Theile und Glieder seines eigenen Wesens, Seelen
die, wie sie sagen, zuvor nicht gesündigt haben, dem Bö
sen preis, um das Uebrige des Guten zu retten, wie ei
Feldherr, wenn die Feinde heranrücken, ihnen einen The
seines eigenen Heeres hingibt, um das Uebrige zu rette
Denn dieß ist der Sinn ihrer Behauptung, wenn sie s
auch gleich nicht mit denselben Worten ausdrücken. Derj
nige aber, der, wie sie sagen, die Seele preisgab, od
preisgeben ließ, wußte entweder nicht, oder bedachte nich
was die Seelen, dem Bösen preisgegeben, leiden würde
daß sie durch Uebel aller Art geplagt werden, ob sie glei
zuvor nicht gesündigt haben und Theile Gottes sind. Ur
die Gottlosen (solche sind aber schon diejenigen, die zw
Principien, ein gutes und ein böses, nicht annehmen) so
len niemals zum Guten zurükkehren, sondern stets an da
Böse gekettet bleiben: so bleibt nun Gott, da er einen Th
seines Wesens verliert, selbst unvollkommen, und erschei
thöricht, da er, was zu seinem Vortheil dient, nicht einz
sehen im Stande war, und die Natur des Bösen nicht e
kannte. Denn wie hätte das Böse in das Reich des G
ten eindringen können, da beide von Ewigkeit her gesch
den und in ihren Naturen gesondert sind, — da das Li
Licht bleibt und die Natur der Finsterniß nicht annehm
kann? Wie sollte es etwas anders seyn, als Feigheit, U
gerechtigkeit, Unverstand, die Seele dem Bösen preiszug
ben, und seitdem sich damit zu schaffen zu machen, sie w
der zurükzurufen, ohne daß dies jemals vollkommen gelin
da einige Seelen auf immer im Bösen bleiben? Und d

soll die Gottheit nicht einmal vorhergewußt haben. — Um wie viel besser wäre es gewesen, das Böse sich durch sich selbst aufreiben zu lassen, als daß das Gute mit dem Bösen sich vermischte, ohne jemals die Oberhand gewinnen zu können?" Dies und Aehnliches ist es, woran auch die übrigen Schriftsteller wiederholt erinnern, wie z. B. Titus von Bostra (I. 25.) die Frage aufwirft: Was denn das Böse dem Guten hätte schaden können, wenn die Hyle für sich geblieben wäre, und nichts gehabt hätte, dem sie ihre Unordnung hätte aufdringen können? Zu vernichten das Gute hätte sie ja doch keineswegs vermocht. Hätte sie aber einen Angriff auf das fremde Gebiet unternommen, so hätte der unvernünftige Andrang auf andere Weise (als durch Vermischung des Guten mit dem Bösen vermittelst eines Kampfes) vereitelt werden sollen. Alexander von Lycopolis meint sogar (c. 12), was freilich der einfachste Weg gewesen wäre, des unseligen Dualismus los zu werden, es wäre der Gottheit weit würdiger gewesen, die Hyle mit Einem Male, mit dem ersten Gedanken des Seyenden, zu vernichten. — Die Manichäer sezen Neid und Eifersucht in das göttliche Wesen, da doch alles Böse dem göttlichen Chor fremd sey, sie lassen die Gottheit feindliche Vorkehrungen gegen die Hyle treffen, weil sie eine Begierde nach dem Guten gehabt habe. — Es begegnet uns hier, wie wir sehen, immer wieder derselbe Haupteinwurf, daß die Gottheit der Manichäer, wenn es ihr auch nicht gerade an Allwissenheit fehlte [22]), den be-

22) Ohne Grund legt Mosheim das Hauptgewicht auf den Mangel an Allwissenheit S. 801.: *Praeclare intelligebat Manes, Deum imbecillem et infirmum judicatum iri, si malum principium ipso invito et renitente animas et coelestem materiam rapuisse doceret, inhumanum vero et crudelem, si traderet, voluntate ipsius tot secula innocentes animas affligi et cum prava materia colluctari: igitur, ut ex his difficultatibus eluctaretur, inscium fu-*

vorstehenden Kampf vorauszusehen, doch wenigstens di Macht und Weisheit nicht hatte, die unglücklichen Folgen desselben abzuwenden, daß sie demnach nur als ein beschränktes und unmächtiges Wesen erscheint, das, wofern es nur Sache seiner freien Wahl gewesen wäre, einen solchen Kampf zu seinem eigenen Besten weit besser unterlassen hätte. Es läßt sich mit Recht erwarten, daß die Manichäer Einwürfe, die ihrer Idee der Gottheit alle Wahrheit abzusprechen drohten, nicht unberücksichtigt lassen konnten. Sie geben vor allem die Voraussezung nicht zu, daß die Gottheit zu dem Kampf gezwungen worden sey, und ihn nur, um größerer Gefahr zu begegnen, unternommen habe. Da das Reich des Bösen dem Reich des Guten nicht schaden konnte, so war es völlig freier Entschluß der Gottheit, daß sie sich mit der Macht der Finsterniß in einen Kampf einließ. *Cum eis dicitur* sagt Evodius **De fide c. 35,** *quid factura erat Deo gen. tenebrarum, si nollet cum illa pugnare, dicunt: nihil fieri potuit incorruptibili. Non enim, si quis, verbi gratia, sphaeram vitream solidam unguibus lacerare voluerit, aliquid ei unquam faciet saevitia unguium suorum.* In demselben Sinne sagt Fortunatus in der zweiten Unterredung mit Augustin: *Quaeritur a nobis, si Deo malum nocere non possit, quare huc anima missa fuerit, aut qua ratione mundo permixta sit? — Cur animam direxit, nulla cogente se necessitate? — Non necessitati facimus subditum esse Deum, sed voluntarie misisse animam.* Diese Antwort kann, wie von selbst erhellt, nicht hinlänglich befriedigen. Sezen wir auch den mildesten Begriff des bösen Princips voraus, nehmen wir es nur als eine ἄτακτος ὕλη, wie Alexander von Lycopo-

---

turorum eum faciebat. Vgl. S. 773. Einer solchen Ausflucht wollte und konnte sich Manes nicht bedienen. Es sind hierüber Wegnern's richtige Gegenbemerkungen S. 23. zu vergleichen.

lis es nennt, als ein auf sich beschränktes, nicht gerade durch einen feindlichen Angriff das Reich des Guten befehdendes Reich, so liegt doch schon in dem bloßen Daseyn eines solchen Reichs außer der Gottheit für die Gottheit die Nothwendigkeit, die Unvollkommenheit außer ihr durch die Vollkommenheit ihres Wesens aufzuheben, die Unordnung in Ordnung, die Finsterniß in Licht zu verwandeln. Der Kampf ist auch von dieser Seite aus betrachtet unvermeidlich, wofern nicht die Schöpfung der Welt der Gottheit schlechthin unmöglich, die Materie nicht blos eine nie völlig aufzuhebende, sondern auch eine jede göttliche Thätigkeit hemmende Schranke seyn soll, und die Weltschöpfung kann daher, da die Gottheit, als das Princip des Guten, ihre Thätigkeit nur darauf richten kann, das Böse außer sich so viel möglich zu beschränken und zurückzudrängen, nicht auf einen freien, von jeder äußern bestimmenden Ursache unabhängigen Entschluß zurückgeführt werden. Eben dies ist es, was die Manichäer in ihrer in der obigen Stelle Augustins enthaltenen Antwort selbst zugaben, wenn sie sagten, die Gottheit habe dem Kampfe nicht ausweichen können, weil sie durch die Unterlassung desselben ihre Zustimmung zu dem bösen Beginnen der Materie gegeben hätte [23]), oder sie mußte, was dasselbe ist, in

23) Man vgl. was Secundinus in seinem Schreiben an Augustin sagt: *Quia Deus totus justitia est, ultimum autem facinus est, invadere aliena, ad hoc vero cum venerit contraria natura, ille quidam nihil poterat pati, quia praescius erat, visus fuisset facinori consensisse, nisi pugnasset, et ideo magnam opposuit venienti virtutem, uti justitia ipsius nulla pollueretur sacrilegii consensione. Ita enim homo justus finitus est, ut nec ipse peccet aliquando, nec aliquando consentiat peccatori.* Aber Secundinus gesteht auch das Unzureichende solcher Antworten: *Excedit enim divina ratio mortalium pectora: ut puto*

den Kampf deswegen eingehen, um das böse Princip wenigstens zu beschränken, und ihm das durch seine Natur bestimmte Ziel zu sezen, *naturae contrariae modum imponere*, wie Fortunatus die Frage Augustins: *si Deo nihil noceri poterat, cur huc animas misit?* beantwortet. Wenn es auf diese Weise den Manichäern unmöglich war, in Ansehung des göttlichen Willensacts der Weltschöpfung, mit ihrer Idee der Gottheit den Begriff eines sich rein durch sich selbst bestimmenden Wesens zu vereinigen (obgleich freilich diese die Gottheit bestimmende Nothwendigkeit nicht als eine physische, sondern nur als eine moralische gedacht werden kann), so konnten sie noch weniger die von den Gegnern mit noch größerem Nachdruck ihnen entgegengehaltene Einwendung von sich zurückweisen, daß die Gottheit durch die Weltschöpfung in einen ihres Wesens unwürdigen Zustand versezt worden sey. Die geschaffene Welt kann zwar nur eine endliche seyn, in welcher Gutes und Böses gemischt ist, für den Manichäer aber lag in dem Begriff der Endlichkeit der Welt die besondere Schwierigkeit, daß in ihr die Gottheit selbst der Endlichkeit sich unterwerfen mußte und durch eine unreine böse Materie befleckt wurde. Die Wahrheit dieses Einwurfes konnte nicht geläugnet werden, aber eben so wenig konnten ihn die Manichäer unbeantwortet lassen. Die einzige Antwort, durch die sie ihre Idee der Gottheit dagegen rechtfertigen konnten, lag in der Behauptung, das göttliche Wesen sey nur in einer bestimmten, das reine und absolute Seyn Gottes nicht berührenden Beziehung endlich geworden, oder der endlich gewordene von der Materie beflekte Theil des göttlichen Wesens gehöre eigentlich nicht zum göttlichen Wesen selbst. Die Manichäer

---

hoc ipsum, cur sint duae naturae, aut quare pugnaverit, qui nihil poterat pati.

drüken dies so aus: Gott habe nur in seiner Umgrenzung, an den äußersten Enden seines Reichs Böses erlitten (*voluit pati rem malam circa fines suos*, wie es in der obigen Stelle des Evodius heißt), oder er habe sich vor dem Anblick des leidend gewordenen, der Materie preisgegebenen Theils seines Wesens wie mit einem Schleier verhüllt, so daß dieser Theil des göttlichen Wesens für Gott eigentlich nicht existirt. *Deus eorum, cum membra sua mersit in tenebras, velum contra se posuit, non enim, quod fecit, vidit, quia bonum est, sed noluit videre, quia malum est.* Aug. Contra Faust. XXII, 12. *Post amissam partem in luctu est (Deus), sicut Manichaeus idem dicit. Velum contra se habet, quod dolorem ejus temperet, ne corruptionem partis suae videat. Hodie enim divina, quam commemorat, substantia subjacet genti tenebrarum, ut lutum figulo.* Evod. De fide c. 13. Darin liegt dieselbe Antwort, die der Pantheismus stets der gewöhnlichen Einwendung, daß er Gott und Welt auf eine die Würde des göttlichen Wesens aufhebende Weise identificire, entgegengehalten hat, daß die einzelne Modification der göttlichen Substanz mit der von ihr völlig verschiedenen göttlichen Substanz selbst nicht verwechselt werden dürfe, daß die nur der Erscheinungswelt angehörenden Modificationen des göttlichen Wesens im absoluten Wesen der Gottheit verschwinden, für das absolute Bewußtseyn der Gottheit gar nicht vorhanden seyen. Da aber auch so die Schwierigkeit nicht völlig gehoben ist, und was die Gegner immer wiederholten, nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, daß die Manichäer eine die göttliche Substanz befleckende Vermischung mit der Materie annehmen, so ist in lezter Beziehung die Rechtfertigung der Manichäischen Idee der Gottheit, oder die Manichäische Theodicee, nur in der endlichen Entwiklung des großen Kampfes zu suchen. In dieser Hinsicht mag man

allerdings mit Gieseler in den Th. Stud. und Krit. I, 3. S. 608 sagen: „Der Kampf ist eine stete Reihe von Niederlagen fü das böse Princip, und das Resultat desselben muß also nachdem die Hyle ihrer Ohnmacht gegen das Lichtreich in ne geworden ist, eine stärkere Befestigung dieses leztern seyn: was also dem ersten Menschen geschah, war von guten Gott beabsichtigt: der erste Mensch war nicht so wohl gesandt, um selbst zu kämpfen, als um den Kamp einzuleiten, der die ganze Weltdauer hindurch fortwähre und mit dem herrlichsten Siege des Lichtreichs enden soll te": nur kommt dabei immer noch in Betracht, was auc die Gegner in ihre obigen Einwendungen aufzunehmen nicht unterlassen haben, daß es nach Manes auch Seele gibt, die vom Bösen niemals frei werden. Da hievon ers an einem andern Orte die Rede seyn kann, so bemerke ic hier blos, daß, wenn auch der Kampf mit dem vollkom mensten Siege des Lichtreichs endet, somit auch die ganz Weltentwiklung aus einem teleologischen Gesichtspunct be trachtet werden kann, nach welchem alles der Gottheit Un würdige nur scheinbar und vorübergehend und deswege mit Weisheit beabsichtigt ist, die Manichäische Idee de Gottheit doch immer zwischen zwei entgegengesezten Rich tungen, die nicht völlig ausgeglichen werden können, hi und her schwankt. Entweder wird der ursprüngliche Dua lismus streng festgehalten, dann können die Einwendun gen der Gegner nicht wohl beseitigt werden, oder es wir um dieser willen die Idee der Gottheit reiner und absolu ter aufgefaßt, so wird dadurch der Dualismus verlezt Zwar sagt Manes selbst bei Aug. De nat. boni c. 42. *Lu cis beatissimae pater sciens labem magnam et vastita tem, quae ex tenebris surgeret, adversus sua sanct impendere secula, nisi aliquod eximium et praeclarum et virtute potens numen opponat, quo superet simu*

et destruat stirpem tenebrarum, qua extincta perpetua quies lucis incolis pararetur etc., wie wenig aber ein so entschiedenes, wenn auch erst am Ende hervortretendes Uebergewicht des guten Princips über das Böse mit dem gesezten Dualismus ohne Inconsequenz sich vereinigen läßt, bedarf keiner weitern Erörterung.

Dritter Abschnitt.

Seele und Leib, die Erschaffung des ersten Menschen, die Sünde.

Die Weltschöpfung besteht nach Manes darin, da die von Gott ausgehende allgemeine Seele sich mit der Ma terie vermischte. Das der Materie entgegenstehende Prin cip wird seinem wesentlichen Begriff nach als ψυχὴ bezeich net. Indem die ψυχὴ der Materie sich mittheilt, sich vo ihr fesseln und gefangennehmen, sich in sie herabziehe läßt, geht aus dieser Vereinigung das Weltganze als e aus Seele und Leib bestehender Organismus hervor, d sich in concreter Anschauung gleichsam als menschliches In dividuum darstellt. Was nun aber von der Einen Seel der allgemeinen Weltseele gilt, gilt auch von den einzeln Seelen und den menschlichen Seelen insbesondere. Au sie sind aus einem ursprünglichen reinern und vollkom nern Zustand in diese zeitliche Weltordnung herabgekomm und ihr einverleibt worden. *Dicunt etiam nonnullas an mas, quas volunt esse de substantia Dei et ejusde omnino naturae, quae non sponte peccaverint, sed gente tenebrarum, quam mali naturam dicunt, quam debellandam non ultro, sed patris imperio scenderunt, superatae et oppressae sint affigi in aete num globo horribili tenebrarum.* August. De nat. bo c. 42. Der Inbegriff dieser Seelen ist eben jene ψυ die die Mächte der Finsterniß raubten, als der Urmen ihnen zum Kampf entgegengestellt wurde, oder die mit d

Ma=

Materie gemischte göttliche Kraft. Wie der Urmensch unterliegt, so werden auch sie in demselben Kampfe, zu welchem sie, wie jener, von Gott herabgesendet wurden, von den feindlichen Mächten überwältigt. Es ist demnach eine unfreiwillige Gefangenschaft, in die sie sich dahingeben mußten, aber nach andern Stellen stellte Manes dieses Schicksal der Seelen auch wieder als einen freiwilligen Abfall dar. Augustin sagt in derselben Stelle: *An illae animae, quas in globo tenebrarum in aeternum configit, non erant incolae lucis, de quibus aperte dicit, quod errare se a priori lucida sua natura passae sint, ubi et nolens coactus est dicere, libera eas voluntate peccasse. — Propterea damnantur animae lucis, quia dilexerunt tenebras.* Augustin meint eine Stelle in Mani's Epistola fundamenti, in welcher nach Evodius De fide c. 5. Manes von Seelen sprach, *quae mundi amore errare se a priori lucida sua natura passae sunt, atque inimicae lumini sancto extiterunt, aperteque in perniciem sanctorum elementorum se armarunt, et igneo spiritui obsecutae sunt. Et quia a malo superari se passae sunt, in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus sibimet interdictis. Quod ideo illis eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate lucis abalienarentur.* Ob dieser Abfall ein freiwilliger oder unfreiwilliger war, wollen wir hier auf sich beruhen lassen, da es uns blos um den Hauptsaz zu thun ist, daß, wie die Seele überhaupt, so die einzelnen Seelen als Individuen, vermittelst desselben Kampfes, der der sichtbaren Weltordnung ihr Daseyn gab, aus dem Lichtreich herabgekommen sind. Vgl. Aug. Contra Fortunat. Disp. I.: *Dicitis, bellum gestum esse a Deo ante constitutionem mundi, in quo bello nos, id est, animas — commixtas esse omni malo et morti implicitas, asseritis.* Wie aber Manes alles Psychische als einen Ausfluß des Lichtreiches

betrachtete, so ließ er dagegen alles Leibliche aus dem Reiche der Hyle, oder des Fürsten der Finsterniß, stammen. *Omnia corpora ex tenebrarum gente esse, dicitis,* hält Augustin dem Manichäer Faustus **XX, 11.** entgegen. Vgl. **XX, 22.**: *Manichaei corpora humana opificium dicunt esse gentis tenebrarum et carceres, quibus victus inclusus est Deus.* Da die *gens tenebrarum* mit der Hyle identisch ist, so kann dieser Lehrsaz des Manichäischen Systems nicht befremden. Der Gegensaz des guten und bösen Princips muß immer auch wieder als der Gegensaz zwischen Geist und Materie, Seele und Leib, genommen werden. Augustin wendet zwar in der erstern Stelle gegen jenen Saz ein, es sey eine Inconsequenz der Manichäer, alles Körperliche aus dem Reiche der Finsterniß abzuleiten, da sie ja auch die göttliche Substanz sich nicht anders als körperlich denken können, allein es wird hieraus nur um so gewißer, daß die Manichäer, wenn sie körperliche und materielle Begriffe auf das göttliche Wesen und das reine Lichtreich übertrugen, sie nicht eigentlich und wörtlich genommen wissen wollten, sondern einen bildlichen Sinn mit ihnen verbanden, indem ja der menschliche Geist, so lange er an diese Körperwelt gebunden ist, sich auch das Geistige und Intelligible nur unter Formen denken kann, die, von der Körperwelt genommen, von der bildenden, Geistiges und Materielles verbindenden Phantasie als Hülle des Geistigen gebraucht werden. Da alles Körperliche aus der Hyle stammt, so wurde das Reich der Finsterniß, auch ehe es sich noch mit dem Lichtreich vermischte, als der Siz des animalischen Lebens gedacht. Es ist reich an Geschöpfen aller Art, die sich in üppiger Fruchtbarkeit fortpflanzen (S. oben S. 23.). Während das Lichtreich nur in Emanationen, die wie Lichtstrahlen von ihm ausgehen, sich mittheilt und offenbart, erzeugt sich dagegen in dem Reiche der Finsterniß durch geschlechtliche Vermischung neues Leben. Daß es eine Dualität der Geschlechter,

ein männliches und ein weibliches, gibt, daß beide vereinigt durch Zeugung sich fortpflanzen, ist eine diesem Reiche eigenthümliche Ordnung der Natur. *Deum fecisse et conjunxisse masculum et feminam, Manichaei negando damnant, — ipsi opinantur et praedicant, diabolum fecisse et conjunxisse masculum et feminam.* Aug. Contra Faustum XIX, 29. Wie nun aber das durch geschlechtliche Vermischung und Zeugung sich fortpflanzende körperliche Leben aus dem Reiche der Finsterniß sich auch der durch die Mischung der beiden Reiche gewordenen sichtlichen Weltordnung mittheilte, darüber hatte die Manichäische Lehre einen eigenen Mythus, in welchem die *origo carnium* auf folgende Weise erklärt wurde: *Dicunt isti vaniloqui et mentis seductores in illa pugna, quando primus homo eorum tenebrarum gentem elementis fallacibus irritavit, utriusque sexus principibus ibidem captis, unde ex eis mundus construeretur, plerosque eorum in coelestibus fabricis colligatos, in quibus erant etiam feminae aliquae praegnantes: quae, cum coelum rotari coepisset, eandem vertiginem ferre non valentes, conceptus suos abortu excussisse, eosdemque abortivos foetus et masculos et feminas de coelo in terram cecidisse, vixisse, crevisse, concubuisse, genuisse. Hinc esse dicunt originem carnium omnium, quae moventur in terra, in aqua, in aere. Ergo si de coelo est origo carnium etc. — Quid tam insanum dici potest,* setzt Augustin hinzu, *quam conceptus factos ante vitae commixtionem tanto vivaciores fuisse, ut et abortivi, et de coelo in terram ruentes viverent, commixta autem vita, qui tempore maturo editi, vivere non possint, et si paulo altiori loco cadant, continuo moriantur? Utique, si regnum vitae contra regnum mortis belligeravit, commixta vita vivaciores facere debuit, non corruptiores.* Aug. Contra Faust. VI. 8. Zu vergleichen ist damit

8..

XXI, 12.: *Itane in illa gente non erat sanitas corporum, in qua et nasci et crescere et gignere et ita perdurare potuerunt illa animalia, ut quibusdam eorum gravidis, sicut desipiunt, captis, et in coelo colligatis, nec saltem pleni temporis, sed abortivi foetus de tam excelso in terram cadentes, et vivere potuerint et crescere, et ista carnium, quae nunc sunt, innumerabilia genera propagare?* [1]) Der Manichäische Mythus hat eine gewiß

---

1) Augustin fährt unmittelbar nach den obigen Worten fort *aut copia ibi non erat, ubi arbores non tantum in aqui et ventis, sed etiam in igne et fumo et nasci potuerunt et tanta fecunditate ditari, ut ex earum fructibus su cujusque generis animalia gignerentur, et earum arborum feracitate nutrita atque pasta conservarentur, quorum saginae laetitiam prolis quoque fecunditas testaretur, maxime ubi nullus labor agriculturae, nec intemperies esset aestatis et hiemis, neque enim sol ibi circumibat, ut alternantibus temporibus anni transcurrerent? Proinde perpetua fertilitas erat arborum, quibu elementum et alimentum sui generis sicut gignendis af fuerat, ita foetandis perpetuo suppetebat, et fructu nunquam deesse faciebat.* Augustin bestreitet hiemit de Manichäischen Begriff des Reichs der Finsterniß, das zu lebensvoll gedacht werde, als daß es noch einen strengen Gegensaz gegen das Reich des guten Gottes bilden könne. Dahin gehört auch die Vorstellung, daß die Thiere aus de Früchten der Bäume entstanden seyn sollten, wovon Augustin auch VI, 8. noch genauer spricht: *Ipsa prima corpor ex arboribus ibidem natis, tanquam vermiculis, opinantur exorta, ipsas autem arbores ex quinque illis elementis. Proinde si animalium corpora primam origine habent ex arboribus, secundam de coelo, quid causa est, ut immundiora, quam fructus arborum, existimentu* Es scheint hier die oben S. 88. aus dem Buche Bundehes erwähnte persische Vorstellung zu Grunde liegen, nach we cher Ormuzd eine Pflanze wachsen ließ, die, zum Baume g

Aehnlichkeit mit dem Platonischen, nach welchem es unter den Seelen, die dem Zuge der Götter folgen, auch solche gibt, die beim Umschwunge des Himmelsgewölbs unvermögend sind, sich auf dem äußersten Himmelsrande zu halten, und daher aus Mangel an Kraft zur Erde niedersinken. Wie die Seelen durch einen Abfall aus der höhern Welt herabgekommen seyn sollten, so ließ Manes auch das körperliche Leben auf analoge Weise, obgleich aus entgegengeseztem Ursprung, durch einen Fall vom Himmel, entstehen. Mit den vom Himmel herabgefallenen Leibern der Dämonen wurde nun auch die dem Reiche der Finsterniß eigenthümliche geschlechtliche Fortpflanzung in der geschaffenen Welt einheimisch.

So stammt, obgleich die Art der Herabkunft dieselbe ist, jedes der beiden Elemente des organischen Lebens aus einem der beiden entgegengesezten Reiche, die Seele aus dem Lichtreich, der Leib aus dem Reiche der Finsterniß. Wie entstund aber der aus der Vereinigung jener beiden Elemente bestehende Mensch? Es war dies ein Hauptgegenstand der *Epistola fundamenti*, wie wir aus Augustins Schrift gegen diesen Brief c. 12. sehen. *De eo, dilectissime frater*, schrieb Manes an den Freund, an welchen der Brief gerichtet ist, *audisti, de quo mihi significasti, dicens: nosse te cupere, cujusmodi est nativitas Adae et Evae, utrum verbo sint prolati, an progeniti ex corpore. Respondebitur tibi, ut congruit. Nam de his a plerisque in variis scripturis relationibusque dissimili*

---

worden, unter ihren Sprößlingen die ersten Menschenpaare trug. Nur war die Pflanze selbst aus dem Samen des Urmenschen Kaiomorts, und dieser selbst aus dem Urstier entstanden. Manes aber läßt, wie es scheint, das organische Leben in stetem Zusammenhang ganz von unten herauf sich entwickeln, aus den Elementen die Bäume, aus den Bäumen die Thiere, und unter diesen auch die *principes tenebrarum*, soweit sie als körperliche Wesen betrachtet werden können.

modo insertum atque commemoratum est. Quapropter, ut veritas istius rei sese habet, ab universis fere gentibus ignoratur, et ab omnibus, qui etiam de hoc diu multumque disputaverunt. Si enim illis super Adae et Evae generatione provenisset manifeste cognoscere, nunquam corruptioni et morti subjacerent. (Die Frage hatte große Wichtigkeit, weil sie mit der Manichäischen Hauptlehre, daß die Fortpflanzung des Lebens durch Zeugung der Seele einen immer neuen Kerker bereite, aufs engste zusammenhängt). *Necessario ergo plura sunt ante commemoranda, ut ad illud mysterium sine ulla possit dubitatione et ambiguitate perveniri. Unde, si tibi videtur, ausculta prius, quae fuerint ante constitutionem mundi, et quo pacto sit proelium agitatum, ut possis luminis sejungere naturam ac tenebrarum.* Manes geht daher, um jene Frage zu beantworten, auf die ersten Principien seines Systems zurük. Bei diesen bleibt Augustin in seiner Gegenschrift gegen die **Epist. fund.** stehen, wir lernen daher die Manichäische Ansicht von der Erschaffung des ersten Menschen erst aus einer andern Schrift Augustins näher kennen, aus der Schrift **De natura boni c. 46.**, wo sie Augustin aus der **Epistola fundamenti** in ihrem Zusammenhange mittheilt. *A quibusdam principibus gentis tenebrarum,* bemerkt Augustin, *sic dicunt Adam primum hominem creatum, ut lumen, ab eis ne fugeret, teneretur. In epistola enim, quam fundamenti appellant, quomodo princeps tenebrarum, quem patrem primi hominis inducunt, ad ceteros, socios suos, tenebrarum principes locutus fuerit et egerit, ita scripsit Manichaeus: „Iniquis igitur commentis ad eos, qui aderant, ait: Quid vobis videtur maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates. Quapropter mihi vos potius aequum est, id, quod in vestris vi-*

ribus habetis luminis, praerogare: sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati. Hoc audientes, ac diu secum deliberantes justissimum putaverunt, id, quod postulabatur, praebere. Nec enim fidebant, se idem lumen jugiter retenturos, unde melius rati sunt, principi suo id offerre, nequaquam desperantes, eodem se pacto regnaturos. Quo igitur modo lumen illud, quod habebant, praebuerint, considerandum est. Nam hoc etiam omnibus divinis scripturis arcanisque coelestibus adspersum est: sapientibus vero, quomodo sit datum, scire, minime est difficile: nam coram aperteque cognoscitur ab eo, qui vere ac fidelitur intueri voluerit. Quoniam eorum, qui convenerant, erat frequentia promiscua, scilicet feminarum ac masculorum, impulit eos, ut inter se coirent, in quo coitu alii seminarunt, aliae gravidae effectae sunt. Erant autem partus iis, qui genuerant, similes, vires plurimas parentum uti primi [2]) *obtinentes. Hoc sumens eorum princeps uti praecipuum donum gavisus est. Et sicuti etiam nunc fieri videmus corporum formaticem naturam mali inde vires sumentem figurare, ita etiam ante dictus princeps sodalium prolem accipiens habentem parentum sensus, prudentiam, lucem simul secum in generatione procreatam comedit, ac plerisque viribus sumtis ex istiusmodi esca, in qua non modo inerat fortitudo, sed multo magis astutiae et pravi sensus ex fera genitorum gente, propriam ad se conjugem evocavit, ex ea,*

---

2) Zu *primi* supplirt Mosheim S. 805., was eine ganz falsche Ansicht gibt, *hominis*. *Primi* ist auf *partus* zu beziehen. Als die ersten Sprößlinge ihrer Eltern trugen sie um so mehr die volle Kraft derselben in sich.

qua ipse erat, stirpe manantem, et facto cum eo coitu seminavit, ut ceteri, abundantiam malorum, quae devoraverat, nonnihil etiam ipse adjiciens ex sua cogitatione ac virtute, ut esset sensus ejus omnium, quae profuderat, formator atque descriptor, cujus compar excipiebat haec, ut semen consuevit culta optime terra percipere. In eadem enim construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrestrium virtutum, ut pleni videlicet orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret“. Die Berichte, die wir bei den andern Hauptschriftstellern hierüber finden, werden in dem Gange der folgenden Untersuchung von selbst ihre Stelle erhalten. Sie stimmen mit dem Inhalte des wichtigen Fragments aus Mani's Briefe, das wir Augustin verdanken, in der Hauptsache vollkommen überein, und weichen nur davon ab, daß sie den ersten Menschen nicht auf die hier beschriebene Weise von dem Fürsten der Finsterniß mit seiner Gattin erzeugt werden lassen.

Ehe wir die wahren Ideen Mani's über die Entstehung des Menschen aus den vorliegenden Quellen zu erheben suchen, muß hier eine Frage in Erwägung gezogen werden, die zuerst Mosheim Comment. de rebus Christ. ante Const. M. S. 806. erhoben hat. Noch Beausobre läßt in seiner Darstellung des Manichäischen Systems ohne Bedenken die Schöpfung der Welt mit allem, was zu ihr gehört, der Bildung des Menschen vorangehen. Dagegen glaubte Mosheim die Bildung des Menschen an den Anfang des zweiten Acts des Kampfs der beiden Principien so stellen zu müssen, daß ihr zwar der erste Hauptact, der Kampf mit dem Urmenschen, vorangeht, die eigentliche Schöpfung der Welt aber ihr erst nachfolgt, und sie selbst völlig gleichzeitig ist mit der Erscheinung des lebendigen Geistes, mit welcher nach Mosheim der zweite Hauptact des Kampfs beginnt. *Pro certo poni potest*, sagt Mos=

heim zur Begründung seiner Ansicht, *primos homines factos esse, antequam victoria potiretur spiritus vivens, inter ipsa novi belli initia: ex quo consequitur, extitisse eos, alterum saltim eorum, Adamum, antequam hic terrarum orbis crearetur, quem a spiritu vivente post debellatum tenebrarum regem demum formatum esse, constat. Novum hoc est: omnes enim, qui de his rebus scripserunt, quos quidem ipse tractavi, terram nostram, ex Manetis sententia, humano genere antiquiorem esse, tradunt, atque hominem terrae causa genitum esse, arbitrantur. Et habent illi auctorem sententiae suae non contemnendum, Turbonem in Actis disputationis Archelai* c. 7., *ut taceam alios, quibus uti possunt. Sed certissime falluntur, si fides ipsi Maneti haberi potest. Homo prior est orbe nostro: et generatio hominis sine dubio causa est conditi orbis nostri, cujus quidem fabricationem non imperasset Deus, nisi callidus hostis homine generando consilia ejus invertisset, atque animas, quas Deus brevi recuperare volebat, corpori, tanquam custodiae, inclusisset.* Der Mosheim'schen Ansicht folgte unter den Aeltern Walch Hist. der Kezereien Th. I. S. 755., unter den Neuern Wegnern S. 32., beide jedoch, ohne in eine Untersuchung dieser Sache einzugehen. Neander hat zwar die frühere Constructionsweise, nach welcher der Mensch später als die übrige Natur geschaffen wäre, in seiner Darstellung vorgezogen, aber mit schwankendem Urtheil. Leider seyen in den auf uns gekommenen Bruchstüken Mani's, an welche man sich in der Darstellung seines Systems am sichersten halte, zu große Lücken, um aus seinen eigenen Worten die Streitfrage entscheiden zu können. Auffallend ist, daß Gieseler sowohl in dem Lehrbuch der Kirchengeschichte, als auch in den genannten kritischen Erörterungen über die neuesten Bearbeitungen der Manichäischen Lehre diesen nicht unwichtigen Punct gar nicht

berührt hat. Mir scheint, wenn man sich in den allgemei: nen Gesichtspunct, aus welchem die Manichäische Kosmo: gonie aufzufassen ist, richtig hineinversezt, die Entscheidung nicht so schwierig. Mosheim legt das Hauptgewicht dar: auf, daß die Erschaffung des Menschen ganz in den ersten Moment der Erscheinung des lebendigen Geists gesezt wer: de. Das *maximum lumen*, auf welches der Fürst de: Finsterniß in der **Epist. fund.** bei Augustin seine Dämonen hinweise, sei der *spiritus vivens* in dem Augenblik, al: dieser erst im Begriff war, zur Erneuerung des Kampfe: vom Himmel herabzusteigen. Ebenso werde nach Titu: von Bostra, in der Vorrede zum dritten Buch, der Mensch gebildet *τοῦ φανέντος πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆ ψυχῆς, τῆς θύρας πρῶτον ἀνοιγείσης.* Mit welchen Rechte wird aber die Erscheinung des lebendigen Geistes vo: seiner demiurgischen Thätigkeit so getrennt, daß zwischen beide die Erschaffung des Menschen hineinfallen kann? Nach der gegebenen Entwiklung ist ja die Thätigkeit diese: Geistes, sofern sie demiurgisch ist, nur eine sondernde ordnende und begrenzende, was aber gesondert, geordne und begrenzt wird, kommt unmittelbar dadurch zu Stande daß der Urmensch auf der einen Seite dem Angriffe de: Fürsten der Finsterniß unterliegt, auf der andern aber den v rnichtenden Beginnen desselben das angemeßene Ziel ge sezt wird. Man würde gewiß den wahren Character de Manichäischen Kosmogonie verkennen, wenn man an sic getrennt denken wollte, was nur die mythisch = bildlich Darstellung nach ihrer personificirenden, in einer Reihe vo: Handlungen entfaltenden Weise trennt und auseinanderhält So fällt daher auch hier, was als eine Succeßion verschie dener Momente erscheint, die Erscheinung des Urmenschen sein Kampf und sein Unterliegen, die Sendung des Gei stes zu seiner Hülfe, und alles, was der Thätigkeit dessel ben zugeschrieben wird, an sich betrachtet in Einen Begrif

zusammen, es ist nur der Act der Vermischung der entgegengesezten Principien, wobei nothwendig jedem dieser beiden eine bestimmte Grenze gesezt werden muß. Wird diese Ansicht schon durch eine richtige Würdigung der dem Manichäismus eigenthümlichen Darstellungsform geboten, so kann den ausdrüklichen Zeugnißen mehrerer Schriftsteller, die die Bildung des Menschen erst nach der Weltschöpfung folgen lassen, um so weniger die Beweiskraft abgesprochen werden. Mosheim selbst bemerkt, daß die früher gewöhnliche Constructionsweise sich mit Recht auf die Acten des Archelaus stüzen könne. Wie man auch die Worte Alexanders von Lycopolis c. 4. von dem aus der Sonne herableuchtenden Menschenbilde verstehen mag, erschaffen wird doch auch hier der Mensch erst, nachdem die Sonne ihre Stelle im Weltsystem eingenommen hat. Bei Titus von Bostra wird zwar der Mensch gebildet, sobald der Geist zur Hülfe der *ψυχὴ*, oder des Urmenschen, erscheint, und die Lichtpforte sich öffnet, aber er wird gebildet *ἐπὶ τῆς γῆς*, die Erde ist demnach schon vorhanden, und man kann nicht mit Mosheim sagen, das Daseyn der Erde werde von diesem Schriftsteller eben durch die vorangehenden Worte geläugnet. Unbegreiflich bliebe, wie alle diese Schriftsteller, die Richtigkeit der Mosheim'schen Ansicht vorausgesezt, zu einer die natürliche Ordnung so sehr verkehrenden Darstellung sollten gekommen seyn, während alles, was für die Mosheim'sche Ansicht geltend gemacht wird, sich ohne Schwierigkeit als unhaltbar nachweisen läßt. Die Berufung auf die Auctorität Mani's selbst fällt nach den so eben gemachten Bemerkungen von selbst hinweg; Titus von Bostra spricht, wie ebenfalls schon bemerkt ist, vielmehr für das Gegentheil: noch weniger aber kann man mit Neander S. 839. auf die Worte Alexanders von Lycopolis c. 23. ein Gewicht legen: *Ἐν ἡλίῳ τὴν εἰκόνα ἑωρᾶσθαι λέγουσιν, ὡς ἐγένετο κατ᾽ αὐτοὺς ἀπὸ τῆς πρὸς τὴν ὕλην ὕστερον*

διακρίσεως. Diese Worte versteht Neander so, wie wen Alexander dem Manichäischen System den Vorwurf der In consequenz machen wollte, daß nemlich Mani die Sond rung der von der Materie unafficirten Seele, oder des So nengeistes, von dem Uebrigen erst nach der Menschenbildu habe vor sich gehen lassen, während er doch den Me schen selbst nach dem in der Sonne erschienenen Bilde g bildet werden lasse. Allein, abgesehen davon, daß Alexa der einen so handgreiflichen Widerspruch stärker würde he vorgehoben haben, kann *ὕςερον* nach dem Zusamme hang nicht wohl auf die Menschenbildung, sondern n darauf bezogen werden, daß unmittelbar vorher von d Vermischung der *θεία δύναμις* mit der *ὕλη* die Rede i Erst nachher (*ὕςερον*), nachdem dieses geschehen war, die Sonne von der Materie ausgesondert worden. Endli darf wohl auch noch daran erinnert werden, daß ein s ches *ὕςερον πρότερον*, die Erschaffung des Menschen v der Erschaffung der Erde, die doch allein als der Wohn des Menschen gedacht werden kann, nicht gerade im Gei des Manichäischen Systems liegt, das doch selbst im R che der Hyle die verschiedenen Naturwesen in einer stimmten, ihrer Natur angemessenen Ordnung vom Unt zum Obern aufsteigend auf einander folgen läßt. Uebrige ist die Entscheidung dieser Streitfrage auch deswegen ni gleichgültig, weil sie mit der Frage über den Zwek Weltschöpfung nach dem Manichäischen System in Verb dung gesezt wird. Mosheim und diejenigen, die sei Ansicht folgen, nehmen an, die Erde und die Welt üb haupt sey um des Menschen willen geschaffen word Nach der Erschaffung des Menschen, der Einkerkerung Lichtseelen in seinen Leib, der Mischung der beiden ein der entgegengesezten Elemente der beiden Reiche, sey G nichts anders übrig geblieben, als eine aus der lichten finstern Erde gemischte mittlere zu schaffen, zum Wohnp

für den Menschen, und um die Seelen aus der Körperwelt zur reinen Lichterde zurükzuführen. Daher habe auf Gottes Befehl der lebendige Geist dieses Weltall gebildet, indem er der Sonne, dem Monde, den Gestirnen und dem Uebrigen seine Stelle anwies. Mosh. a. a. O. S. 817. [3]). Diese Auffassungsweise trennt, wie schon gezeigt ist, gewaltsam, was offenbar zusammengehört, was aber die Hauptsache ist, eine solche teleologische Weltansicht widerstreitet überhaupt dem Geiste des Manichäischen Systems. Die Schöpfung ist ja in diesem System nichts anders, als die Mischung entgegengesezter Principien, von dem guten Princip geht aber nicht einmal der Anfang der Mischung aus, da die selbstthätige Hyle vielmehr das gute Princip angreift. Die schöpferische Thätigkeit der Gottheit besteht daher nur darin, daß dem bösen Princip das durch das Gesez des Gegensazes geforderte Gleichgewicht entgegengesezt wird. Nachdem einmal der Kampf begonnen hat, geht allerdings die ganze Wirksamkeit des guten Princips dahin, das mit dem Bösen Vermischte von dem verunreinigenden Einfluß desselben wieder zu befreien, daß aber für diesen Zweck die Welt geschaffen worden, kann, wenn man auch eine größere Trennung der verschiedenen einzelnen Schöpfungsmomente zugeben wollte, als der Natur der Sache nach zugegeben werden darf, auch schon deswegen nicht behauptet werden, weil dieser Kampf in seiner weitern Entwicklung keinen andern Character an sich tragen kann, als in seinem ersten Beginne. Hatte er in seinem Beginne seinen Grund nicht in einer teleologischen Thätigkeit der Gottheit, so können auch nicht in seinem Verlauf Zwekbegriffe das leitende, das Ganze beherrschende Princip gewesen seyn, man müßte sonst, wenn das Leztere gelten soll, auch schon den ersten

3) Vgl. Wegnern S. 37. 41.: *Spiritus vivens divino jussu in hominis commodum mundum creavit.*

Anfang und Anlaß des Kampfes teleologisch auffassen un aus der Absicht der Gottheit erklären können, das Reic des Guten durch Ueberwindung des Bösen zu verherrliche und um so mehr zu befestigen. Man kann allerdings d endliche Entwiklung des Kampfes aus diesem Gesichtspunl te betrachten, aber nach der dualistischen Weltansicht kan ein solches Resultat nicht von Anfang beabsichtigt seyn, e ist nicht die Ursache desselben, sondern es ergibt sich blo als natürliche Folge, da, so streng der Gegensaz seyn sol te, die negative Natur des Bösen es gleichwohl so mit si brachte, daß eine gewiße Superiorität, die im Verlaufe de Kampfes mehr und mehr zum Vorschein kommt, auf d Seite des Guten gelegt wurde. Der Kampf selbst hat wed in einer Zulassung noch in einer absichtlichen Veranstaltur der Gottheit seinen Grund und Ursprung, sondern die Got heit ist nur durch das Gesez des Gegensazes in denselb hineingezogen, und nur der Gegensaz ist es, vermöge de sen die ganze geschaffene Welt ins Daseyn kommt. Nic um den Sieg des Guten möglich zu machen oder zu b fördern, wurde sie geschaffen, sondern nur deswegen, we die Thätigkeit des guten und bösen Princips sich nur einem Mittlern und Gemischten begegnen, daher nur in e ner endlichen, aus heterogenen Elementen bestehenden We sich ausgleichen konnte 4). Die Welt um des Mensch

4) Jene teleologische Weltansicht ist auch der Zoroastrisch Lehre fremd, welcher sie gleichwohl Rhode aufdringen woll Nach Rhode (Die heilige Sage des Zendvolks S. 201.) f die ganze Körperwelt nur deswegen geschaffen seyn, dan in ihr die Feruers durch Ueberwindung des Bösen sich v herrlichen sollen. Dabei werde das Daseyn der Geisterw unabhängig von der Sünde vorausgesezt, und nur die Ve körperung derselben, in der irdischen Welt, als nothwen dargestellt, um das Böse zu überwinden und die Sün auszutilgen. Allein nach dem wahren Sinne der Zoroast

willen geschaffen werden zu lassen [5]), ist überdies mit den Grundlehren des Manichäischen Systems um so unvereinbarer, da der Mensch gerade nach der Seite seines Wesens, nach welcher er der geschaffenen sichtbaren Welt angehört, nicht vom guten Gott, sondern von dem Fürsten der Finsterniß geschaffen ist. Weit gefehlt also, daß Gott durch die Schöpfung der Welt die Befreiung der Lichtseele aus dem materiellen Leibe befördert hätte, hätte er vielmehr dadurch, daß er dem Menschen nach dieser Seite seines Wesens in der geschaffenen materiellen Welt eine feste und sichere Basis gab, nur ihre Gefangenschaft um so dauernder und allseitiger begründet, und das Werk des Fürsten der Finsterniß fortgesezt. Wendet man ein, die geschaffene sichtbare Welt sey auch in diesem Systeme aus dem Gesichtspunct eines Uebungsorts für die freie sittliche Kraft des Menschen zu betrachten, so müßte auch die Erschaffung des Menschen selbst, die Vereinigung der Lichtseele mit einem materiellen Leibe unter denselben ethischen Gesichtspunct gestellt werden können. Allein dieser Ansicht

schen Lehre ist Ahriman in Beziehung auf die Körperwelt das Princip der Endlichkeit. Die geschaffene sichtbare Welt ist eine endliche, wie sich die Körperwelt uns darstellt, weil Ahriman die reine Schöpfung des Ormuzd verunreinigt und verdunkelt, dem Guten überall das Böse zur Seite gesezt hat. Man kann daher nicht sagen, die Körperwelt sey deswegen geschaffen, um den Ahriman zu überwinden, sie ist ja das gemeinsame Product des Ormuzd und Ahriman, und insofern nur deswegen geschaffen, weil aus der entgegengesezten Wirksamkeit dieser beiden Grundwesen keine andere sichtbare Welt hervorgehen konnte, als nur eine endliche, eine solche, wie die Körperwelt ist.

5) Vgl. Wegnern S. 41. *Terram hominis potissimum causa Deus fingi jusserat, ut omnino lucis partes amissas inprimis vero hominis animam servaret.*

widerstreitet die bestimmte Behauptung, daß der Mens
von dem Fürsten der Finsterniß geschaffen ist, und es i
demnach klar, daß dem bösen Princip derselbe Antheil, d
ihm an der Erschaffung des Menschen zukommt, auch l
der Erschaffung der sichtbaren materiellen Welt überhau
zuzuschreiben ist, und daß daher in demselben Grade,
welchem die ganze Wirksamkeit des guten Princips ei
durch die des Bösen gebundene und beschränkte, son
überhaupt eine durch das Gesez des Gegensazes bestimm
ist, alles Teleologische aus der Ansicht über die Schöpfu
der Welt ausgeschlossen werden muß. Was sich auf di
Weise schon aus dem Grundbegriff des Systems ergi
läßt sich leicht auch durch ausdrükliche Erklärungen
Schriftsteller bestätigen. Mosheim beruft sich S. 819.
seine Ansicht auf die Worte Turbos in den **Act. disp. A**
c. 10. *Καὶ διὰ τούτων γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμ*
ἐκ τῆς τοῦ Ἄρχοντος δημιουργίας, und erklärt diese W
te so: *et propter haec* (*propter Adamum et Evam*,
deren Erschaffung unmittelbar vorher die Rede ist) *fac*
est figmentum (*machina*) *mundi, propter fabrica*
nem nimirum Principis (*malorum*), *qui primos hom*
fecerat. Weil nemlich der Archon die geraubten Lichts
in den Leib des von ihm gebildeten Adam eingeschl
hatte — *per hanc fraudem liberatio animarum*, *q*
Deo curae erat, in longum et diuturnum tempus
trahebatur: interea domicilium, in quo habitarent,
mo ejusque filiis parandum erat. Diese Zweke
Weltschöpfung sollen in den angeführten Worten klar an
ben seyn. Diese Erklärung lassen aber die Worte *διὰ το*
schon grammatisch nicht zu. Der Sinn dieser Stelle
nur dieser seyn: So wurde durch sie, d. h. durch
Erschaffung, die Weltschöpfung vollendet durch die de
gische Thätigkeit des Archon. Wie hier der Archon al
miurg bezeichnet ist, so wird auch sonst von den Ge

in geradem Gegensaz gegen die teleologische Weltansicht dem Manichäismus die Lehre Schuld gegeben, der Weltschöpfer sey nicht der gute Gott, sondern der Dämon. Man vgl. z. B. Athanas. Epist. ad Episc. Aeg. et Lib. c. 16.: *Καὶ γὰρ κἀκεῖνοι (Μανιχαῖοι) μόνον ἄχρις ὀνόματος ἀγαθὸν θεὸν ὀνομάζουσι, καὶ ἔργον αὐτοῦ οὔτε βλεπόμενον οὔτε ἀόρατον δεικνύειν δύνανται, τὸν ἀληθινὸν καὶ ὄντως ὄντα θεὸν τὸν ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς καὶ πάντων τῶν ἀοράτων ἀρνούμενοι.* Symbol. Rufini in Opp. Hieron. T. IX. Par. 1643 S. 70.: *Manichaeus — mundum a malo factum dicit, Deum creatorem negat.* Dieser Behauptung lassen sich nun freilich andere Stellen entgegensezen, in welchen auch der Manichäische Gott geradezu Weltschöpfer genannt wird, wie z. B. bei Tit. v. Bostra I, 30.: *τοῦ κόσμου δημιουργὸν (φάσκει Μάνης) εἶναι τὸν θεόν* [6]). Sehr bestimmt wird ja auch dem von Gott gesandten lebendigen Geist eine demiurgische Thätigkeit zugeschrieben. Allein die Wahrheit liegt nur in der Mitte, und wenn auch die Manichäer zugeben, daß die Welt von Gott geschaffen sey, so geschieht dies doch nur mit einer Einschränkung, durch welche dem bösen Princip sein Antheil an der Weltschöpfung hinlänglich gesichert wird. *Mundum a natura boni, hoc est, a natura Dei factum confitentur quidem (Manichaei),* sagt Augustin De haeres. c. 46., *sed de commixtione boni et mali, quae facta est, quando inter se utraque natura pug-*

---

6) Titus bemerkt dabei, es sey ein auffallender Widerspruch, wenn man Gott den Weltschöpfer nenne, doch wieder zu sagen: *τοὺς τῆς ὕλης ἀντιτιθέναι αὐτῷ τὴν σάρκα, ὥσπερ θεοῦ μεριζομένου πρὸς ἐκείνους τὴν δημιουργίαν, καὶ μετὰ τοῦτο μὲν βίαν ὑπομένοντος, τῇ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἀντιδόσει τὸ πᾶν οὐ κατὰ γνώμην ἰδίαν συμπληροῦντος.* Dies eben ist das das Eigenthümliche des Manichäismus.

navit. Weltschöpfer ist demnach Gott nur soweit, al es die Vermischung des Guten und Bösen, oder der noth wendige Gegensaz, zuläßt, so daß alles Böse in dem weite Umfang, in welchem der Manichäismus diesen Begri nahm, also alles Materielle von seiner schöpferische Thätigkeit ausgeschlossen ist. Um jedoch wenigstens der Ausdruk nach Gott als Weltschöpfer soviel möglich an zuerkennen, wird dem guten Princip der thätige Anthei bey der Weltschöpfung, dem bösen der leidende zugeschrie ben, wie z. B. bei Evod. **De fide c. 49.**: *Manichaeu duas dicit esse naturas, unam bonam et alteram ma lam: bonam, quae fecit mundum, malam, de qu factus est mundus.* Diesen Ausdruk gestattet das System sofern ja das selbstthätige Princip des Bösen immer auch wieder als die bloße Hyle genommen werden kann, welche gegenüber Gott der ordnende und sondernde Geist ist. In dieser Beziehung konnte auch gesagt werden, die Welt sey auf Gottes Befehl geschaffen worden, wie der Manichäer Fortunatus bei Augustin **Disp. I.** sich ausdrükt: *Constat, non esse unam substantiam, licet ex unius jussione ad eandem compositionem mundi hujus et faciem venerint (universa, quae facta sunt).* Sehen wir aber auf den ersten Anfang zurük, so ist es immer nur der Gegensaz, in welchem sich alles mit einer Nothwendigkeit entwikelt, die die freie teleologische Willensthätigkeit ausschließt, und die Frage nach einem Zweke der Weltschöpfung immer nur dahin beantworten läßt: weil einmal das Eine ist, so muß nothwendig auch das Andere seyn, in der einmal geschaffenen Welt kann allerdings der gute Gott nur das Beste wollen und wirken, aber daß eine geschaffene endliche Welt ist, ist nicht ein freier Act des Willens, sondern nur eine Folge der Nothwendigkeit, des Gegensazes, in welchen das gute Princip wie das böse hineingestellt ist. *Nam Deus vester, o Manichaei, labe ac vastitate impendente pressus est,*

non libera voluntate processit ad pugnam, sed necessitate compulsus est. Nec praestare aliquid voluit, sed resistere conabatur. Evod. **De fide c. 31.**

Wenden wir uns nun zur Manichäischen Lehre von der Entstehung und der Natur des Menschen selbst, so ist wohl nicht zu zweifeln, daß in dem obigen von Augustin mitgetheilten Mythus folgende Hauptideen enthalten sind:

1. In dem Menschen concentrirt sich die in der Materie verbreitete Weltseele.
2. Der Leib des Menschen ist nur als ein Kerker anzusehen, der die Seele durch die geschlechtliche Fortpflanzung immer tiefer in die Bande der Materie verstriken will.
3. Der Mensch ist zwar ein Erzeugniß des Fürsten der Finsterniß, aber es reflectirt sich in ihm zugleich als einem Mikrokosmus das ganze Weltall.

1. Daß die Lichtseele des Menschen eine Concentration der in der Materie zerstreuten Lichttheile ist, ist in dem obigen Mythus dadurch ausgedrükt, daß der Fürst der Finsterniß seine Genoßen, die übrigen Dämonen, überredet, die von jedem derselben geraubten Theile ihm zu überlassen, um sie vereinigt in dem Wesen niederzulegen, das er mit seiner Gattin erzeugte, dem Menschen. Die Dämonen selbst verstanden sich dazu um so leichter, da sie selbst einsahen, die Lichttheile seyen vereinzelt weit weniger festzuhalten, als in Einen Punct vereinigt. Die ins Einzele gehende mythische Ausführung, die wir in der Augustinischen Stelle aus der **Epistola fundamenti** lesen, finden wir zwar bei keinem der übrigen Schriftsteller, aber die Hauptidee selbst, die dabei zu Grunde liegt, ist auch von ihnen hervorgehoben. Nach den **Acta disp. Arch. c. 7.** bringt, nachdem die Welt geschaffen ist, die Materie die Gewächse der Erde aus sich hervor. Als diese, in welche bereits die von der Materie verschlungenen Lichttheile übergegangen waren,

von einigen Archonten geraubt waren, berief [7]) der Fürst der Archonten die vornehmsten alle, und nahm von jedem derselben die Kraft (den göttlichen Lichttheil), die er hatte, und bildete daraus den Menschen. Noch deutlicher ist diese Idee c. **10.** ausgedrükt, wo der Archon die übrigen Archonten mit den Worten anredet: kommt, und gebt mir von dem Lichte, das wir genommen haben, und wir wollen einen Menschen machen nach unserm Bilde, und so schuf er den Menschen. In dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch [8]) ist zwar der Ausdruk weniger klar, aber es wird doch im Ganzen auch hier dasselbe gesagt: *Ἕκαστος αὐτῶν, τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων — ἄκων καταπέμψας τὴν ἐν ἑαυτῷ δύναμιν ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς καὶ μίμημα ἔπλασεν — καὶ πλάσμα αὐτῶν* (das gemeinsame Gebilde der sämmtlichen Archonten) *ἐστὶ πρῶτον ὁ Ἀδάμ.* Selbst Alexander von Lycopolis hat in seinem kurzen Abriß der Manichäischen Lehre auf dieselbe Idee sehr bestimmt hingewiesen c. **4.**: *Τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς κατὰ τὴν διὰ πάσης αὐτῆς τῆς δυνάμεως μίξιν, ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς· πολὺ μέντοι συμβεβλῆσθαι τὸ εἶδος εἰς τὸ πλεῖόν τι παρὰ τὰ ἄλλα θνητὰ ζῶα τῆς δυνάμεως τῆς θείας τὸν ἄνθρωπον μετασχεῖν.* Der Mensch zeichnet sich dadurch vor den übrigen Geschöpfen aus, daß ihm die mit der Materie vermischte göttliche Kraft in höherem Maaße mitgetheilt ist. Dabei

7) Das Subject zu ἐκάλεσε ist eigentlich ὕλη, es muß aber an ihrer Stelle hier der erste der Archonten gedacht werden.

8) Titus führt es mit den Worten an: Φησὶ πρὸς λέξιν αὐτὴν ἐκεῖνος (Manes) ἤ ἕτερός τις τῶν ἀπ' ἐκείνου, ἐπιγράψας τὸ κεφάλαιον περὶ τῆς ἀνθρωπίνης πρωτοπλαστίας. — Auch I, 20. berührt Titus einen Theil des Mythus mit den Worten: προβολὴν τοῦ θεοῦ θεασαμένη προσκισσᾷ μὲν ὡς ἐρῶσα, ὁρμᾷ δὲ καὶ καταπίνει, καὶ ταῖς ἰδίαις δυνάμεσι διανέμει (ἡ ὕλη).

darf aber auch die eigenthümliche Idee nicht übersehen werden, durch welche Manes diese Stellung des Menschen in seinem System motivirte. Mosheim wurde bei seiner Ansicht von dem Verhältniß der Bildung des Menschen zur Weltschöpfung hauptsächlich durch den Gedanken geleitet, die Bildung des Menschen werde in der Manichäischen Kosmogonie als eine Reaction des bösen Princips gegen das gute dargestellt. Dieser Gesichtspunct ist unstreitig der richtige. Augustin macht darauf in der obigen Stelle gleich anfangs mit den Worten aufmerksam: die Fürsten der Finsterniß haben den Menschen geschaffen, um das Licht bei sich festzuhalten, damit es ihnen nicht entfliehe. Ebenso wird in dem Manichäischen Fragment bei Titus von Bostra bemerkt: da die Archonten erkannten, wenn der plötzlich zu ihnen herabgefallene Lichtstrahl von ihnen wieder genommen würde, würde schneller Tod ihr Loos seyn, so hielten sie die Seele in Leibern fest. Dieser Gesichtspunct geht aber nicht verloren, wenn wir, wie es die natürliche Ordnung erfordert, die Schöpfung des Menschen erst auf die Schöpfung der Welt folgen lassen, vielmehr gestaltet sich das Ganze, wie es scheint, nur um so symmetrischer, wenn wir die verschiedenen einzelnen Momente der Manichäischen Welt- und Menschenbildung weniger trennen, sondern mehr in Einen Moment zusammendrängen. Gleichzeitig mit dem Unterliegen des Urmenschen, oder der Vermischung der ψυχὴ mit der ὕλη äußert sich die demiurgische Thätigkeit des Geistes, indem er dem zu weiten Vordringen des finstern Princips ein Ziel sezt, nach dem verschiedenen Grade der Mischung verschiedene Regionen scheidet, vorzüglich aber dadurch, daß er die mit der Materie am wenigsten in Berührung gekommenen Lichttheile zu sammeln und in Einen Punct zu concentriren sucht, wodurch namentlich die Sonne die höchste Stelle im kosmisch geordneten Weltall erhält. Aber in demselben Moment, in

welchem der demiurgische Geist auf diese Weise einwirkt sammelt nun auch von seiner Seite der Fürst der Finsterniß die geraubten und in der Materie zerstreuten Lichttheile in einem sie vereinigenden Mittelpunct, und das Product dieser concentrirenden Thätigkeit ist wie dort die Sonne, so hier der Mensch, jene das Höchste in der himmlischen Region, dieser in der irdischen, beide in ein Verhältniß zu einander gesezt, das, wie wir in der Folge sehen werden, in den organischen Zusammenhang des Manichäischen Systems noch weiter eingreift.

2. Indem die Mächte der Finsterniß ihr ganzes Bemühen darauf richteten, die geraubten mit der Materie vermischten Lichttheile, die ihnen jeden Augenblik wieder zu entfliehen drohten, und in dem Grade weniger in ihrer Gewalt bleiben konnten, je mehr der demiurgische Geist seine anziehende Kraft in der Sonne concentrirte, und in dieser wie in einem Körper, fixirte, mußten sie vor allem auf ein Mittel bedacht seyn, das ihnen den Besiz des Lichtes das nun einmal von ihnen erblikt und ergriffen ein großer Gegenstand ihrer Begierde geworden war, so viel möglich sicherte. Dieses Mittel sollte der menschliche Leib seyn. Wie die Pythagoreisch-platonische, oder sogenannte Orphische, aus den alten Religionssystemen des Orients geflossene Lehre sich die Verbindung der himmlischen Seele mit dem irdischen Leib nur aus einer geheimen, die Seele ergreifenden Lust und Neigung erklären konnte, die sie ihre göttliche Abkunft und Natur auf unbegreifliche Weise vergessen läßt, und zur untern Welt, zur materiellen Existenz und zur Geburt ins Fleisch hinzieht, so betrachtete auch Manes den menschlichen Leib als eine Lokspeise für die Lichtseele. Die Hauptstelle hierüber enthält das Manichäische Fragment bei Titus von Bostra, **III.** Vorr.: "*Εκαστο αὐτῶν, τῶν τῆς ὕλης ἀρχόντων, ὃν τρόπον προείπομεν τῆς γενομένης κινήσεως ἕνεκεν, καὶ τοῦ φανέντος πρῶ*

τον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς, τῆς θύρας πρῶτον ἀνοιγείσης, ὑπ' ἐκπλήξεως ἄκων καταπέμψας τὴν ἐν αὐτῷ δύναμιν, ἐμόρφωσεν ἑαυτὸν εἰς θήραμα τῆς ψυχῆς, καὶ μίμημα αὐτοῦ ἔπλασεν ἐπὶ τῆς γῆς, τοῦ (muß wohl heißen οὐ) δυσαποσπάστως ἔχειν ἠνάγκασε τὰς ψυχὰς κατακηλουμένας· καὶ πλάσμα αὐτῶν ἐστι πρῶτον ὁ Ἀδὰμ, ὄργανον ἐπιθυμίας καὶ δέλεαρ τῶν ἄνωθεν ψυχῶν, καὶ μηχάνημα τοῦ αὐτὰς εἰς σώματα ἐμπίπτειν. Vgl. I, 29., λόγος ἕτερος καταγέλαστός ἐστι τοῦ Μάνεντος, ὡς οἱ τῆς ὕλης αἰσθανόμενοι, ὅτι κακῶς ἀπολοῦνται, ἀντεμηχανήσαντο τῆς σαρκὸς τὴν κατασκευὴν δεσμὸν μέγιστον ταῖς ψυχαῖς· ὥστε δῆλον κατὰ τὸν αὐτοῦ λόγον, ἕως ἂν ἐκεῖνοι τὴν σάρκα χορηγήσωσιν, ἕως δὴ τούτου αἱ ψυχαὶ τοῦ ἀγαθοῦ ἐνσχεθήσονται. Die Seelen sind zwar durch die das Lichtreich angreifende feindliche Gewalt des Archon geraubt und mit der Materie vermischt worden, aber die sie hinabziehende, und in die Materie immer tiefer versenkende Gewalt wird auch wieder in sie selbst gelegt, und der von dem Fürsten der Finsterniß gebildete irdische Menschenleib wird der mächtige Reiz und Zauber, der sie hier unten festhält, und nicht frei werden läßt. Wird aber das leibliche Leben aus dem Gesichtspunct eines die Seelen anziehenden und fesselnden Zaubers betrachtet, so ist es ganz consequent, diesen Gesichtspunct auch auf die Fortpflanzung des leiblichen Lebens durch Zeugung überzutragen. Die Fortpflanzung durch Zeugung ist dem leiblichen Leben eigenthümlich, sie scheint daher, wie dieses selbst, nur den Zwek haben zu können, die Seele, wenn sie im Begriff ist, aus dem bisher von ihr bewohnten Leib zu entfliehen, aufs neue festzuhalten und ihr einen neuen Kerker zu bereiten. Ebendeswegen ist, was der obige Mythus über die Entstehung des ersten Menschen meldet, nicht blos als ein zufälliger Nebenzug desselben an-

zusehen. Wie das leibliche Leben durch Zeugung sich fortpflanzt, so sind die Dämonen, als Urheber des materiellen leiblichen Lebens, in die Dualität der Geschlechter getheilt, und die Art und Weise, wie der erste Mensch durch sie ins Daseyn kommt, bestimmt typisch das Naturgesez, das in der ganzen Sphäre des leiblichen Lebens walter [9]). Mit Recht bemerkt Neander S. 839. die Worte Mani's: *etiam nunc fieri videmus corporum formaticem naturam mali inde vires sumentem figurare*, scheinen wichtig als ein Wink, der auf das symbolische Verständniß der ganzen Erzählung hinweise. Manes deutet in diesen Worten auf eine sich gleich bleibende Ordnung der Natur hin, die sich bei der Erzeugung jedes einzelnen Menschen immer aufs neue wiederholt, und es ist demnach hier, wie es die Weise des Mythus ist, das beharrliche Seyn der ihren Gesezen folgenden Natur als ein Act frei handelnder Wesen aufgefaßt, und typisch an den Anfang des sich entwikelnden Naturlebens gestellt. In der angeführten Stelle ist zwar der Ausdruk etwas unvollständig, doch, glaube ich, werden die Worte am richtigsten so genommen: Wie der Fürst der Finsterniß alle geistigen Kräfte, die seine Genoßen besaßen, und ihrem Erzeugniß mitgetheilt hatten, in sich aufnahm, um es dem von ihm

---

9) Ebendaher kann der Trieb der Zeugung und Fortpflanzung als ein durchaus materieller und fleischlicher nur dämonischen Ursprungs seyn, wie Manes in den Acta c. 14. auf folgende Weise zeigt: *Cum quis vestrum carnalibus aliisque cibis fuerit satiatus, tunc ei concupiscentiae oboritur incitatio, et ita generandi filii fructus augetur, et non ex virtute aliqua, nec ex philosophia, nec ex alio ullo intellectu, sed ex sola ciborum satietate et libidine et fornicatione.* Betrachte man daher, *quomodo generentur hominum filii, invenietis non esse Dominum hominis creatorem — sed sola malitia talem eum protulit.*

erzeugten Wesen mitzutheilen, so verfährt überhaupt die Natur, oder die Hyle, das böse Princip. Wenn sie Leiber erzeugt, bildet sie ein Wesen, das von dem Erzeugenden die Kräfte desselben empfängt, und in sich aufnimmt. Das scheint mir sowohl aus den nachfolgenden Worten: *ita etiam ante dictus princeps etc.*, als auch aus den vorhergehenden: *erant partus iis, qui genuerant, similes*, klar zu erhellen. Daß der Erzeugte das vollkommene Ebenbild des Erzeugenden ist, ist der Hauptgedanke, und darauf kommt es auch hauptsächlich an, wenn der neu erzeugte Leib fort und fort derselbe Kerker der Seele seyn soll. Wenn daher der materielle Leib das Werk des Fürsten der Finsterniß ist, so kann die Manichäische Lehre auch die Erzeugung, die das materielle Leben fortpflanzt, nur als etwas Dämonisches betrachten. In dieser Eigenschaft, als Urheber der Zeugung, hat der Fürst der Finsterniß den Namen Saklas. So nennt ihn Augustin **De haeres. c. 46.** in einer die bisher entwikelten Ideen weiter bestätigenden Stelle: *Adam et Evam ex parentibus principibus fumi ... uerunt natos, cum pater eorum nomine Saclas sociorum ... orum fetus omnium devorasset, et quidquid inde commixtum divinae substantiae ceperat, cum uxore concumbens in carne prolis tamquam tenacissimo vinculo colligasset.* Denselben Namen finden wir bei Theodoret **Fab. haer. c. 26.** und in den Anathematismen bei Cotelier in den **Patres Apost. Ed. II. V. I. S. 543.**, wo zugleich die dem Namen eigenthümliche Bedeutung angegeben ist: *ἀναθεματίζω τὸν ληρώδη Μάνεντος μῦθον, ἐν ᾧ ... φησι μὴ ὅμοιον ἡμῖν διαπεπλάσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ τὸν πρῶτον ἄνθρωπον, τουτέστι τὸν Ἀδὰμ, ἀλλὰ ὑπὸ τοῦ Σακλᾶ, τοῦ τῆς πορνείας ἄρχοντος, καὶ τῆς Νεβρὼδ*[10]),

[10]) Die Nebrod erscheint hier als Gattin des Fürsten der Finsterniß, weil Nimrod, dessen weibliche Gestalt sie ist,

ἦν εἶναι τὴν ὕλην φησί, γενέσθαι τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴ
Εὔαν· καὶ τὸν μὲν θηριόμορφον κτισθῆναι, τὴν δ
ἄψυχον, καὶ τὴν μὲν Εὔαν ὑπὸ τῆς ἀῤῥενικῆς λεγομέ
νης παρθένου μεταλαβεῖν ζωῆς, τὸν Ἀδὰμ δὲ ὑπὸ τῆ
Εὔας ἀπαλλαγῆναι τῆς θηριότητος. Nach Epiphaniu
Haer. XXVI, 10. sollen auch die von demselben beschrie
benen Gnostiker den zweiten ihrer sieben Archonten Sakla
genannt haben, als ἄρχοντα τῆς πορνείας. Ohne Zweife
war der Name sonst gebräuchlich, und wurde deswegen er
auf den Manichäischen Archon übergetragen [11].

3. Der Mensch ist, wie wir gesehen haben, von der
Fürsten der Finsterniß erzeugt: ebendaher ist er auch nac
seinem Bilde geschaffen. Die Stelle Gen. I. 26. 27
wandte Manes auf den Archon an, nach den Acta disp

---

das Fleischessen eingeführt haben soll (s. oben S. 66). S
ist, wie Saklas, eine Personification der Materie.

11) Was der obige Manichäische Mythus von dem dämonische
Ursprung des ersten Menschen sagt, ist in der Hauptsac
ganz gleichlautend mit der Beschuldigung der schändliche
Verbrechen, die die Manichäer des Mittelalters in ihre
nächtlichen Zusammenkünften begangen haben sollten. S
Gesta Synodi Aurelian a. 1017. in D'Achery Spicile
T. I. S. 604. f. Mansi S. Conc. Coll. T. XIX. S. 37
Schmid Mystic. des Mittelalt. S. 409. Gieseler Lehrb. d
K. G. II. 1. S. 327. Offenbar wurde dabei nur, was d
Manichäische Lehre den Dämonen zuschrieb, in der Volk
sage auf die Bekenner dieser Lehre selbst übergetragen. Di
selben Beschuldigungen wurden auch schon den ältesten Chr
sten gemacht. S. Tertull. Apolog. c. 7. Minuc. Fe
Octav. c. 9. Orig. Contra Cels. VI c. 40. Alle die
Sagen sind immer nur eine weitere Ausführung dessen
was schon die Alten mit ihren Θυέστεια δεῖπνα und Οἰδιπο
δεῖοι μίξεις (s. Athenag. Apol. c. 4.) als den Inbegriff a
les Schändlichen und Ruchlosen, aller Werke der Finste
niß, bezeichnen wollten.

Arch. c. **10.**: *Περὶ δὲ τοῦ Ἀδὰμ, πῶς ἐκτίσθη, λέγει οὕτως· ὅτι ὁ εἰπὼν, δεῦτε, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν, καὶ καθ' ὁμοίωσιν, ἢ καθ' ἣν εἴδομεν μορφὴν, ἄρχων ἐστιν, ὁ εἰπὼν τοῖς ἑτέροις ἄρχουσιν, ὅτι δεῦτε, δότε μοὶ ἐκ τοῦ φωτὸς, οὗ ἐλάβομεν, καὶ ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατὰ τὴν ἡμετέραν τῶν ἀρχόντων μορφὴν, καθ' ἣν εἴδομεν, ὅ ἐστι πρῶτος ἄνθρωπος, καὶ οὕτως ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον.* Vgl. Epiphan. **Haer. LXVI, 76.**: *Φησὶ δὲ ὁ αὐτὸς Μάνης εἶναι ἡμᾶς μορφὰς ἀρχόντων, καὶ ὑπὸ τῶν ἀρχόντων γεγονότας.* Ebenso bildete nach Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch jeder der Archonten ein *μίμημα* seiner eigenen Gestalt, und dieses *πλάσμα* wurde Adam. Auf der andern Seite sollte aber Adam auch wieder das Bild des Urmenschen an sich tragen. Auch dies wird in den so eben genannten Acten gesagt c. **7.**: *κατεσκεύασε τὸν ἄνθρωπον, τὸν κατὰ τὴν ἰδέαν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου ἐκείνου, καὶ ἔδησε τὴν ψυχὴν ἐν αὐτῷ.* Dieselbe Vorstellung drükte Manes selbst in der **Epist. fund.** nach dem aus Augustin angeführten Fragmente aus. *Quid vobis videtur*, läßt Manes den Fürsten der Finsterniß zu seinen Genoßen sagen, *maximum hoc lumen, quod oritur? Intuemini, quemadmodum polum movet, concutit plurimas potestates.* Sie sollen ihm ihre Lichttheile überlassen: *sic quippe illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam:* — so wurde der erste Mensch gebildet. Daß dieser Große, der in glänzender Lichtgestalt erschien, der Urmensch war, leidet wohl keinen Zweifel, unter dem *maximum lumen* aber will Mosheim S. 804. den *spiritus vivens* verstehen in dem Moment, als dieser den Kampf erneuerte. Der Zusammenhang gestattet aber nicht wohl, hier zwei verschiedene Subjecte anzunehmen. Den Worten: *maximum lumen, quod oritur,* entsprechen genau die nach-

folgenden: *magnus ille, qui gloriosus apparuit*, und es ist hier von dem ersten Erscheinen des Lichtes die Rede Es kann daher wohl nur an die in glanzvollem Lichte erschienene Riesengestalt des Urmenschen gedacht werden, und Adam ist demnach sowohl nach dem Bilde des Urmenschen als auch nach dem Bilde des Archon geschaffen. Beide Vorstellungen scheinen in der zuerst angeführten Stelle der Acten neben einander gestellt zu seyn. Der Archon wird mit seinen Dämonen den Menschen bilden *κατὰ τὴν ἡμετέραν τῶν ἀρχόντων μορφὴν*, es wird aber noch hinzu gefügt *καθ' ἣν εἴδομεν, ὅ ἐστι πρῶτος ἄνθρωπος*. Es muß daher wohl vor *καθ' ἣν* noch eine Verbindungspartikel supplirt werden, wie auch Gieseler Theol. Stud. und Krit. I, 3. S. 613. annimmt, und der lateinischen Text der Acten anzunehmen berechtigt: *secundum nostram, qui principes sumus, formam, et secundum eam, quam videmus.* Die zweite Vorstellung, die den Menschen nach dem Bilde des Urmenschen geschaffen werden läßt, findet sich aber auch mit der Modification, das Bild nach welchem er geschaffen wurde, sey in der Sonne erschienen. So gibt Alexander von Lycopolis die Manichäische Lehre von der Schöpfung des Menschen an c. 4.: *Καὶ εἰκόνα ἐν ἡλίῳ ἑωρᾶσθαι τοιαύτην, οἷόν ἐστι τὸ τοῦ ἀνθρώπου εἶδος, καὶ ἀντιφιλοτιμήσασθαι τὴν ὕλην ποιῆσαι τὸν ἄνθρωπον ἐξ αὐτῆς — ἔχοντα καὶ αὐτόν τι τῆς ψυχῆς.* Vieles trage die Gestalt zu dem Vorzug des Menschen vor den übrigen Geschöpfen bei, *ὑπάρχειν γὰρ αὐτὸν θείας δυνάμεως εἰκόνα.* C. 23., wo Alexander in seiner Widerlegung auf dieselbe Vorstellung zurückkommt, erklärt er es für eine allen Glauben übersteigende Unwahrscheinlichkeit, *κατὰ τὴν ὀφθεῖσαν ἐν ἡλίῳ εἰκόνα τῆς ὕλης τὸν ἄνθρωπον δημιούργημα εἶναι. Καὶ γὰρ εἰκόνες εἴδωλά εἰσι τῶν ἀρχετύπων· εἰ δ' ἡλίῳ τὴν εἰκόνα καταλείπουσι, ποῦ τὸ παράδειγμα, πρὸς ὅπερ ἡ εἰκὼν αὐτοῖς ἀνα-*

πέπλασται; Den Menschen selbst werden sie doch nicht für den Menschen an sich halten, aber auch die göttliche Kraft könne das Urbild des Menschen nicht gewesen seyn. Denn diese lassen sie ja mit der Materie sich vermischen, in der Sonne aber, sagen sie, sey das Bild gesehen worden, und die Sonne entstund nach ihnen aus der mit der Materie nachher vorgenommenen Ausscheidung, eben so wenig könne das demiurgische Princip es gewesen seyn, denn dieses sey ja, wie sie sagen, zur Rettung der göttlichen Kraft herabgesendet worden, und auf die Sonne müsse es doch nach ihnen bezogen werden, da ja, nachdem es gekommen, die Folge hievon war, daß die Sonne und der Mond von der Materie ausgeschieden wurden. Es bleibt in dieser Stelle manches dunkel [12]), klar aber ist darin der Gegen-

12) Ich muß gestehen, daß ich die Argumentationsweise Alexanders in der obigen Stelle nicht ganz verstehe. Der Hauptsaz ist: Wenn die εἰκὼν der Menschen in die Sonne gesezt werde, so müsse auch erklärt werden, wo das Urbild dieses Bildes sey. Der wirkliche Mensch könne das Urbild jener εἰκὼν nicht seyn. Soweit ist alles klar, wenn aber Alexander fortfährt, auch in die δύναμις θεία könne das Urbild der εἰκὼν in der Sonne nicht gesezt werden, so sieht man schon davon keinen befriedigenden Grund ein. Entstund auch die Sonne erst nachher aus der διάκρισις πρὸς τὴν ὕλην, so könnte ja vermittelst dieser διάκρισις das Urbild aus der θεία δύναμις in die Sonne übergegangen seyn. Noch weniger aber begreift man, warum es auch nicht von der δημιουργικὴ αἰτία soll abgeleitet werden können, da doch Alexander selbst hinzusezt: καὶ πρὸς ἥλιον κατ' αὐτοὺς πάντως γε ταύτην τακτέον. Gieseler bemerkt a. a. O. S. 613., es sey hier offenbar eine Negation zu ergänzen. Dagegen ist aber entschieden das unmittelbar Folgende, die δημιουργικὴ αἰτία habe die Sonne von der Materie ausgesondert, sie bezog sich demnach auf die Sonne. Es ist wohl eine vergebliche Mühe,

saz enthalten, welchen Alexander unmittelbar darauf wieder- holt mit den Worten ausdrükt: *Ἐν ἡλίῳ τὴν εἰκόνα ἑωρᾶσθαι λέγουσιν· πεποίηκε δὲ ἡ ὕλη φασὶν τὸν ἄνθρωπον.* Wir haben demnach hier drei Vorstellungen, die mit einander zu vereinigen sind: der Mensch ist nach dem Bilde des Archon geschaffen, aber auch nach dem Bilde des Urmenschen, und das Bild des leztern hat seinen Siz in der Sonne. Daß das Bild des Archon auch wieder das Bild des Urmenschen seyn soll, kann am meisten befremden, es ist aber doch schon in der bisherigen Darstellung eini- ges enthalten, das zur Ausgleichung dieser beiden Vorstellun- gen dienen kann. Wir haben schon früher gesehen, daß sich Manes den Fürsten der Finsterniß in menschenähnlicher Ge- stalt dachte, und wenn es auf der einen Seite die Dämonen sind, deren Leiber am Himmelsfirmament angeheftet und aus- gespannt erscheinen, so sind es auf der andern auch wiede

---

mehr Zusammenhang in die Stelle bringen zu wollen. E scheint hier der Argumentation Alexanders, von desse Scharfsinn wir uns auch nach dem übrigen Inhalt seine Schrift keine sehr hohe Vorstellung machen können, an Wür digkeit zu fehlen. Er will sagen, das Urbild könne wede von der *θεία δύναμις* noch von der *δημιουργικὴ αἰτία* abge leitet werden, jene sey nur zur Vermischung mit der *ὕλη* diese zur Rettung jener bestimmt gewesen, warum nun abe nicht gleichwohl die eine oder die andere die Quelle de Urbilds und somit der *εἰκών* in der Sonne seyn konnte, h Alexander nicht motivirt. Was er in den beiden Säzen: *ἡλίῳ δε — καὶ πρὸς ἥλιον* — scheinbar zur Begründung seine Argumentation hinzusezt, soll wohl nur den Gedanken au drücken: ein weiterer Fall lasse sich gar nicht denken, da ni diese beiden Kräfte in einem näheren Verhältniß zur Sonn stehen. Sie müßten also eigentlich, was Alexander sich nich will denken können, das *παράδειγμα* oder *ἀρχέτυπον* de *εἰκών* enthalten.

ie Glieder Gottes, die man hier überwältigt sieht. Ge- wiß dürfen wir auch schon darin eine tiefere Bedeutung fin- den, daß Manes die erste aus Gott zum Kampfe gegen das Reich der Finsterniß hervorgegangene Emanation ge- rade den Urmenschen nannte. Es liegt schon dabei der Ge- danke zu Grunde, daß die menschliche Gestalt es ist, in welcher sich das Göttliche und das Dämonische, das gute und das böse Princip, begegnen und sich wie in einem Mitt- elpunkte ausgleichen. Wie das Reich der Finsterniß, indem es sich von Stufe zu Stufe, von einer Region zur andern, immer höher hebt, zulezt in seinem menschlich gestalte- ten Beherrscher seinen höchsten Gipfel erreicht, so will sich auch das ihm entgegenstehende Lichtreich in menschlicher Form gleichsam verkörpern. Der Urmensch wird die aus Gott emanirende göttliche Kraft genannt, sofern in ihr schon die Bestimmung und Neigung gedacht ist, sich mit der Materie zu vermischen, und mit dem Reiche der Finsterniß in Eine concrete aus heterogenen Elementen bestehende Form zu- sammenzufließen. Die menschliche Form ist nach dieser Ansicht zwar die edelste und vollkommenste, das Universum selbst stellt sich am würdigsten in ihr in concreter Anschauung dar, aber auch sie gehört in das Reich der endlichen und be- schränkten Formen, sie bildet den Uebergang in die mate- rielle Welt, weil keine concrete Form ohne die Materie ge- dacht werden kann, die durch sie geformt und begrenzt wird. Ist die Materie, wie Manes sie nahm, das Dämonische, so liegt auch schon in der Form, da Form und Materie correlate Begriffe sind, die endliche Welt, in welcher das Bestimmungslose der Materie ein Bestimmtes werden muß, die Welt der materiellen Formen ist, ein gewißer dämoni- scher Zug zur Materie. Die an sich farb- und körperlose Idee kann in der endlichen Welt, an welche die menschliche Anschauungsweise gebunden ist, nur in bestimmter Form und Gestalt erscheinen, und der göttliche Urmensch nimmt,

sobald er durch die geöffnete Pforte (τῆς θύρας πρώτο ἀνοιγείσης Tit. III. Vorr.) die erste Schwelle der Sinnen welt betritt, dieselbe Gestalt an, die sein Gegner, der B herrscher der Materie, an sich trägt. Dabei dürfen wir un nur daran wieder erinnern, daß die Manichäer in Hinsic der Idee der Gottheit alles Anthropomorphische verwa fen [13]) und von dem reinen Urlicht, in das sie das Wes der Gottheit sezten, eine Beschreibung machten, die d Con=

13) Daher wollten sie nichts davon wissen, daß der Men nach dem Bilde Gottes geschaffen sey. *Illam maxime qu stionem solent Manichaei loquaciter agitare et insulta nobis, quod hominem credamus factum ad imaginem similitudinem Dei. Attendunt enim figuram corpo nostri et infeliciter quaerunt, utrum habeat Deus r res, et dentes et barbam et membra etiam interior et cetera, quae in nobis sunt necessaria. In Deo aut talia ridiculum est, immo impium, credere, et ideo gant, hominem factum esse ad imaginem et similitudine* August. De Genesi contra Manich. I, 27. Um so m konnten sie daher die Gestalt des Urmenschen von der G heit trennen. In den Acta c. 14. bestreitet Manes diese Vorstellung mit folgendem Grunde: *Quomodo omnes, eo (Deo) generati sumus, similes ei sumus? Immo v e contrario plurimae nobis sunt formae, diversi vul ferentes effigiem. — Quod si non sumus similes in s naculo, sed est in nobis differentia, quomodo non p batur principum nos et materiae esse facturam: sec dum enim ipsorum formam et similitudinem et ima nem etiam nos existimus formae diversae.* Es sch demnach eine tiefere Bedeutung zu haben, daß dem Ur stets mithandelnde Dämonen beigegeben sind. Die Mate als das alle Formen in sich aufnehmende Substrat, und das der Form erst ihre Realität gebende Princip ist göttlichen Einheit gegenüber auch das Princip der Viel und der Differenz.

Contrast der concreten Form mit der über jede Form erhabenen Idee recht absichtlich hervorheben sollte. Ist der angegebene Gesichtspunct der richtige, so ist eben damit die eigene Vorstellung erklärt, daß das Bild, nach welchem der erste Mensch geschaffen wurde, eben sowohl das Bild des Archon als des Urmenschen ist. Daß aber das leztere, wie Alexander von Lycopolis behauptet, in der Sonne seinen Siz hatte, in dieser sichtbar war, als der Archon den Menschen bildete, ist eine Modification, deren Erklärung nicht sehr schwierig zu seyn scheint. Als nemlich der demiurgische Geist, sobald der Urmensch unterlag, die reineren Theile des mit der Materie vermischten Lichts von den unreineren sonderte, sammelte er, was das Wesen des Urmenschen noch am reinsten darstellte, in der Sonne. Wir müssen uns auch hier die Thätigkeit des demiurgischen Geistes und die Thätigkeit des Archon in gegenseitiger Beziehung denken: wie der Archon die geraubten Lichtelemente, um sie festzuhalten, in dem von ihm gebildeten Menschen concentrirte, so concentrirte auch der demiurgische Geist, was von dem reinen Licht des Urmenschen noch zu retten war, in der Sonne: daher war es die Sonne, die das eigentliche Wesen des Urmenschen noch in sich darstellte, und dem Archon das Bild zur Anschauung brachte, nach welchem er den Menschen bildete. Wiefern diese aus der Sonne herableuchtende Lichtgestalt des Urmenschen auch mit Christus identisch war, wollen wir hier noch dahingestellt seyn lassen, von selbst aber wird sich uns, wenn wir das bisher Erörterte zusammennehmen, hieraus das Verständniß der Worte ergeben, mit welchen das obige Fragment der Epist. fund. schließt: *in eadem*, nemlich in der Gatten des Archon, sofern der Archon in ihren Schooß alle Keime des werdenden Menschen niederlegte, *construebantur et contexebantur omnium imagines, coelestium ac terrenarum virtutum, ut pleni videlicet*

orbis id, quod formabatur, similitudinem obtineret. Der Mensch sollte zu einem Mikrokosmus gebildet werden, alle himmlischen und irdischen Kräfte, alles, was die Welt in ihrem ganzen Umfange im Guten und Bösen in sich begreift, in einem Abbilde, als eine Welt im Kleinen, in sich darstellen. Hiemit vollendet sich die Manichäische Weltconstruction. So unendlich weit die Extreme auseinander liegen, die hier in Einem Mittelpuncte zusammentreffen sollen, so eng schließt sich das Ganze ab, so heterogen die Elemente sind, so festverbunden erscheinen sie jezt, und so vieles die weite Sphäre in sich begreift, so fehlt doch von allem im Bilde nichts. Das Band aber, durch welches die einen so scharfen Gegensaz bildenden, sich gegenseitig ausschließenden Elemente zuerst so vereinigt wurden, daß sie eine bleibende Form gewinnen konnten, ist die menschliche Gestalt, die dem Fürsten der Finsterniß ebenso eigenthümlich ist, wie dem aus dem Lichtreich stammenden Urmenschen. Wie durch die Vermischung beider sich das Weltall zum Riesenleib gestaltete, in welchem die göttliche Weltseele von den Mächten der Finsterniß gehalten wird, so ist es in der weitern Entwiklung des kosmischen Organismus der Mensch, in welchem die Vereinigung der beiden heterogenen Elemente um so intensiver wurde, je mehr die Sphäre derselben an Extension verlor. So feindlich und schroff der ursprüngliche Gegensaz ist, so innig haben sie sich nun gegenseitig durchdrungen, und der menschliche Leib ist der kräftigste Zauber, das mächtigste Band (δεσμὸς μέγιστος Titus von Bostra I, 29.), für die Lichtseele. Indem auf diese Weise Manes die ganze Weltentwiklung aus dem Gesichtspunct einer immer größern Zusammenziehung und innigern Vereinigung eines ursprünglichen Gegensazes auffaßte, stellte sich ihm von selbst der Mensch, das äußerste Glied der ganzen Reihe, als der Punct, in welchem von beiden Seiten alle Strahlen zusammenlaufen, als Mikrokosmus dar. Eben dieß

scheint auch der in den Acta c. 8. ausgesprochene (übrigens in dieser Stelle ganz isolirt stehende) Saz zu sagen: τὸ γὰρ σῶμα τοῦτο κόσμος καλεῖται πρὸς τὸν μέγαν κόσμον.

So auffallend die meisten Säze der Manichäischen Lehre ven der Entstehung und Natur des Menschen lauten, so erhält doch alles sogleich ein anderes Aussehen, sobald wir nicht vergessen, daß Manes das Reich der Finsterniß immer wieder mit der Materie in Einem Begriff aufgehen ließ. Was r lehrt, ist im Wesentlichen nichts anderes, als was schon ie älteste Ansicht des Orients über das Verhältniß des Geistes und der Materie war. Die Materie ist ein von dem Geiste wesentlich verschiedenes Princip. Die Gottheit kann aber, als reiner Geist, in keine unmittelbare Berührung mit er Materie kommen. Wo diese dualistische, auf den Gegensaz von Geist und Materie zurükgehende Weltansicht ich ausspricht, kann Gott wie an der Schöpfung der Welt, auch an der Bildung des Menschen nur ein beschränkter Antheil zugeschrieben werden. Auch bei Plato ist daher, ach der im Timäus dargelegten Ansicht von dem Verhältniß Gottes zur Welt, der höchste Gott Weltschöpfer, nur sofern er das Göttliche im Menschen, die Seele, mittheilt, en Göttern aber, die zwischen Gott und der Materie auf erselben untergeordneten und vermittelnden Stufe stehen, ie bei den Gnostikern der Demiurg einnimmt, überläßt er s, ἀθανάτῳ θνητὸν προσυφαίνειν. Tim. S. 44. Aus ben diesem Grunde konnte der platonisirende, überall den strengen Gegensaz zwischen Geist und Materie, oder Vernunft und Sinnlichkeit, festhaltende Alexandriner Philo in der Stelle Gen. I, 26, 27., so wenig als Manes, Worte der Gottheit anerkennen. Er findet es (De profugis Ed. Mang. Vol. I. S. 556.) sehr bemerkenswerth, daß Moses in seinem Philosophem über die Weltschöpfung zwar alles andere von Gott geschaffen werden läßt, beim Menschen aber so spricht, wie wenn Gott noch andere als Gehülfen bei sei-

ner Bildung gehabt hätte. Der Pluralis ποιήσωμεν zeig ja eine Mehrheit an. „Es unterredet sich nemlich der Vate des All mit seinen Kräften, welchen er den sterblichen Thei unserer Seele zu bilden überließ, indem sie dabei seine Kun nachahmten, während er selbst das Vernünftige in uns bil dete, weil er für recht hielt, daß von dem Herrscher da Herrschende in der Seele, das Dienende aber von den Die nern gebildet werde. Er bediente sich aber dazu seiner Kräft nicht blos des Gesagten wegen, sondern auch weil di Seele des Menschen allein Vorstellungen des Bösen un Guten in sich aufnehmen und den einen oder andern folge sollte. Er hielt es daher für nothwendig, die Entstehun des Bösen andern Weltschöpfern zuzutheilen, sich aber al lein die des Guten vorzubehalten. Deßwegen heißt es auc gleich nachher, wie von Einem, Gott schuf den Menschen Der Schöpfer nemlich des wahrhaften Menschen, welche der reinste Geist ist, ist nur Gott, der gewöhnliche, mi Sinnlichkeit gemischte Mensch aber ist von der Mehrhei geschaffen." Vgl. **De mundi opific.** S. 17.: „Der Mensc gehört der gemischten Natur an, da er Entgegengesetztes i sich zuläßt, Verstand und Unverstand, Besonnenheit un Leidenschaftlichkeit, Tapferkeit und Feigheit, Gerechtigkei und Ungerechtigkeit, und überhaupt Gutes und Böses Schönes und Häßliches, Tugend und Laster. Deswege kam es nur Gott, dem Vater des All, ganz besonders zu das Gute an ihm allein zu schaffen, wegen seiner Verwandt schaft mit ihm, das Indifferente war ihm wenigstens nich fremd, weil es an der ihm verhaßten Schlechtigkeit keine Theil hat, das Gemischte aber kam ihm theils zu, theil nicht zu, es kam ihm zu wegen der damit vermischten bes sern Ideen, nicht zu kam es ihm wegen des Entgegenge sezten und Schlechten. Darum heißt es blos bei der Schö pfung des Menschen in der Mehrheit: „lasset uns eine Menschen machen", um damit anzuzeigen, daß Gott an

dere als Gehülfen dazu genommen, damit Gott, der Allherrscher, allein als Urheber der untadelhaften Gesinnungen und Handlungen des vollkommenen Menschen angesehen werde, der entgegengesezten aber andere der Untergeordneten. Ἔδει γὰρ ἀναίτιον εἶναι κακοῦ τὸν πατέρα τοῖς ἐκγόνοις· κακὸν δὲ ἡ κακία καὶ ἡ κατὰ κακίαν ἐνέργεια." Diese Platonisch-philonischen Ideen können uns den besten Begriff davon geben, wie sich aus dem einfachen Gegensaz von Geist und Materie die Manichäische Lehre von der Schöpfung entwickeln mochte. Die untergeordneten Kräfte, die das von Gott, dem Urheber des Geistigen, nicht Geschaffene hervorbringen, also das Sinnliche und Materielle, sind auch schon bei Philo die Urheber des Bösen. Es wurde zur Vollendung des Gegensazes nur noch erfordert, sie mit der Materie so zusammenzudenken, daß sie nicht mehr mitwirkende Kräfte der Gottheit (δυνάμεις σύνεργοι), wie sie Philo nennt, sind, sondern nur die in der Materie wirkende, der Gottheit entgegengesezte, Kraft bezeichnen. Halten wir den Begriff der Materie im Gegensaz gegen den Geist bei Manes gehörig fest, so kann uns der Fürst der Finsterniß, auch sofern er Schöpfer des Menschen ist, nur als Personification der Materie gelten. Ebendamit ist aber auch der ganze Manichäische Mythus über die Schöpfung des Menschen in dem genetischen Keim, aus welchem er sich entwickelte, aufgefaßt. Denn daran kann doch wohl nach der gegebenen Entwiklung nicht gezweifelt werden, daß die Form, in welcher die Manichäische Lehre namentlich in dem Augustinischen Fragment aus der Epist. fund. dargelegt ist, nur als mythische Einkleidung anzusehen ist.

Obgleich die dem Manichäismus zu Grunde liegende Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie seit alter Zeit im Orient einheimisch war, und aus dieser Quelle erst zu den Griechen gekommen ist, so ist doch hier der Punct, wo die Manichäische Lehre von der Zoroastri-

schen sich entschieden trennt. Denn wie nach der leztern das Reich des Ahriman nicht geradezu die Materie ist, so ist auch der Mensch nicht das Geschöpf Ahrimans, und die geschlechtliche Fortpflanzung des leiblichen Lebens wird im Zendavesta keineswegs als dämonische Erfindung, wie von Manes, betrachtet. Es hängt dies jedoch mit einer tiefer eingreifenden Differenz der beiden Lehrbegriffe zusammen, von welcher noch an einem andern Orte die Rede seyn wird. Zwischen den gnostischen Systemen und dem Manichäischen macht auch hier den Hauptunterschied der gnostische Demiurg, der, wie von Anfang an als vermittelndes Princip zwischen Gott und die Materie gestellt, darum auch der Schöpfer des Menschen ist. Die Gnostiker schlossen sich in dieser Beziehung ganz nahe an die Platonisch = philonische Ansicht an. Wie es unter den einzelnen Gnostikern in der Lehre von der Weltschöpfung Basilides war, mit welchem Manes am meisten zusammenstimmte, so war es in der Lehre von der Bildung des Menschen Saturnin, der dieselbe auf ähnliche Weise wie Manes darstellte [14]).

---

14) Man vgl. Iren. Contra haer. I. 24. Epiph. Haeres. XXIII, 1. Die von dem unbekannten Vater geschaffenen Engel waren von der höchsten Kraft sehr entfernt. Sieben derselben haben die Welt geschaffen. Jeder derselben erhielt zwar seinen bestimmten Antheil an der Welt, sie vereinigten sich aber zur gemeinschaftlichen Bildung des Menschen nach dem Bilde des von oben zu ihnen herabgefallenen Lichts. Daß sie es aber in seiner blos momentanen Erscheinung nicht festhalten konnten, wollten sie ein Bild desselben entwerfen, und bildeten daher den Menschen aus heftiger Begierde nach dem von oben herab ihnen erschienenen und plözlich wiederum entschwundenen Lichte. Saturnin benüzte gleichfalls für seine Vorstellung die Stelle Gen. I, 26.: ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ᾽ εἰκόνα καὶ καθ᾽ ὁμοίωσιν, mit Weglassung des dazu nicht passenden Wortes ἡμετέραν. Als der Mensch gebildet war, wa

Wie die Schöpfung des Menschen mit der Schöpfung der Welt in engem Zusammenhang steht, so scheint in die-

---

ren die Engel zu schwach, ihr Werk zu vollenden, der Mensch lag auf dem Boden, und krümmte sich wie ein kriechender Wurm, unvermögend, sich aufzurichten und irgend etwas zu thun, bis der höchste Herrscher ihn erblickend und seiner sich erbarmend, weil er sein eigenes Bild war, ihm einen Lichtfunken seiner Kraft zusandte, durch welchen er den Menschen aufrichtete und belebte. Dieser Lichtfunken ist die Seele des Menschen. So stellte Saturnin die Menschenschöpfung ziemlich übereinstimmend mit Manes, obgleich auch wieder labweichend von ihm, dar. Auch nach Manes soll (s. oben S. 138.) der Mensch ursprünglich thierähnlich gewesen seyn. Doch kann dies nach dem Manichäischen Mythus S. 118. f. nicht von einem so mangelhaften Zustand, wie Saturnin annahm, verstanden werden. Es ist wohl nur auf den Zusammenhang des Menschen mit der Thierwelt und auf das Successive seiner Entwiklung zu beziehen. Was von der Eva gesagt ist, scheint dasselbe, was Saturnin vom ersten Menschen sagte. Daß sie ἄψυχος war, ist wohl mit Mosheim S. 809. daraus zu erklären, daß die Dämonen die ganze geraubte Lichtmasse schon dem Adam mitgetheilt hatten. Es scheint mir jedoch zweifelhaft, ob, was bei Theodoret und in den Anathematismen von der Schöpfung Adams und der Eva gesagt ist, für ächt manichäisch gehalten werden darf. Daß die Lichttochter, die nach Theodoret Joel genannt wurde, der von den Dämonen gebildeten Eva Licht und Leben mittheilte, scheint, wie noch anderes, in das Manichäische System nicht recht zu passen. Auch die Lehre der Ophiten enthielt einige übereinstimmende Züge. Jaldabaoth, der Demiurg, theilte dem von seinen sechs Engeln gebildeten Menschen, der anfangs ohne Seele auf der Erde kroch, den Lebensgeist mit, entblößte sich aber dadurch selbst des göttlichen Lichts. So concentrirte sich das Licht der ganzen Schöpfung in dem Menschen, der nicht das Bild Jaldabaoths, sondern das Bild des höchsten Menschen, des ewigen Gottes selbst, darstellte. Ne-

selbe Entwiklungsreihe auch noch der Fall des Menschen zu gehören, ja mit diesem erst die Manichäische Schöpfungsgeschichte sich zu schließen. Schwierig aber ist es, sich hierüber eine bestimmtere Vorstellung zu bilden, es fehlt an genaueren Angaben, und zweifelhaft bleibt besonders, was Manes von seinem System aus darüber lehrte, und was er etwa blos aus Veranlassung der Mosaischen Erzählung in dasselbe aufnahm. Unter den verschiedenen Angaben, die wir über die Manichäische Lehre von dem Fall des ersten Menschen vergleichen können, scheint mir folgende

ander Gnost. Syst. S. 235. f. Das Bemerkenswertheste bey der Vergleichung der gnostischen und manichäischen Vorstellungen von der Schöpfung des Menschen scheint mir immer dies zu seyn, daß, wie in den gnostischen Systemen der Demiurg nur der Durchgangspunct für das in den Menschen übergehende Lichtprincip ist, so auch Manes dasselbe von seinen Dämonen und dem Fürsten derselben lehrte, worin die Superiorität des Menschen über diese Vorsteher der materiellen Welt, von welchen er nur den Leib als Vehikel des Geistes erhält, sehr klar ausgesprochen ist. Durch diese Vermittlung sollte der Mensch das lichte Princip seiner Natur erhalten, weil er als einzelnes geschaffenes Wesen durch den allgemeinen kosmischen Zusammenhang bedingt ist, aber nur in ihm ist auch der Punct, in welchem der von Stufe zu Stufe herabsteigende, die verschiedenen Formen des materiellen Lebens durchlaufende Geist sich zuerst wieder fixirt und zur Rükkehr nach oben zurükwendet. Es ist daher auch für den zoroastrischen Ahriman sehr bezeichnend und den gnostischen und manichäischen Vorstellungen von dem Verhältniß des Menschen zum Demiurg und Archon ganz entsprechend, daß derselbe in seinem Kampfe mit Ormuzd über nichts soseht erbebt, als über den Anblick des reinen Menschen (Zendav. Th. III. S. 61.), Zoroasters insbesondere (Th. II. S. 375.). So erschrikt der Demiurg vor dem Menschen, der doch sein eigenes Gebilde ist, in der Ahnung des Höhern in ihm (Neander Gnost. Syst. S. 236.).

Stelle am sichersten den Gesichtspunct zu bezeichnen, aus welchem Manes denselben in seinem Systeme betrachtet wissen wollte: *Talis apud vos,* hält Augustin **De moribus Manich. c. 19.** den Manichäern entgegen, *opinio de Adam et Eva: longa fabula est, sed ex ea id attingam, quod in praesentia satis est. Adam dicitis sic a parentibus suis genitum, abortivis illis principibus tenebrarum, ut maximam partem lucis haberet in anima et perexiguam gentis adversae. Qui cum sancte viveret propter exsuperantem copiam boni, commixtam tamen in eo fuisse adversam illam partem, ut ad concubitum declinaretur: ita eum lapsum esse atque peccasse, sed vixisse posta sanctiorem.* Obgleich der Fürst der Finsterniß alles Böse seiner Natur dem von ihm gebildeten Menschen eingepflanzt hatte, so hatte doch die göttliche Lichtnatur seiner Seele in ihm weit das Uebergewicht. Aus dem reinen Urquell der göttlichen Substanz ausgeflossen, hatte die Seele Kraft genug, den Leib, in welchem sie wohnte, so wie es ihre Bestimmung war, nach ihrem Willen zu regieren. *Prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret,* wie Manes selbst sagt in dem Schreiben an die Jungfrau Menoch, bey Augustin **Op. imperf. contra Iul. L. III. 172.** [15]). Auch Manes nahm daher an, daß der geschaffene Mensch, je näher seinem Ursprung, um so mehr seiner eigentlichen Bestimmung entsprach, und in einem Zustand von Vollkommenheit sich befand, in welchem die Seele über den Leib, das obere Princip über das untere, das entschiedene Uebergewicht hatte. Die Seele des ersten Menschen hatte wegen ihres unmittelbaren Ursprungs aus der

15) Augustin bemerkt zwar gegen den Pelagianer Julian, der sich auf dieses Schreiben Mani's beruft, es sey ihm ganz unbekannt, es kann aber dies nicht wohl als Beweis gegen seine Aechtheit gelten.

göttlichen Substanz eine Reinheit, die die Seelen der fo genden Menschen nicht mehr in demselben Grade hatte *In illa ad Patricium epistola* [16]) *quasi de primo f ctam flore substantiae meliorem dicit* (*Manichaeus pr mam animam*) *secutis*, führt Julian an bei Aug. a. a. O. 186. Wäre aber der Mensch fortdauernd in diesem Zustande g blieben, so wäre die Absicht, die der Fürst der Finstern bey seiner Erschaffung hatte, vereitelt worden. Die rei Seele hätte sich im Tode aus dem Leibe wieder emporg schwungen und der Gewalt des Dämon entrissen. War d her ursprünglich der menschliche Leib von dem Dämon g bildet worden, um die plözliche Rükkehr der Lichtseele i das Lichtreich zu verhindern, so mußte ein zweites Mitt gewählt werden, um sie bleibend in der materiellen We festzuhalten. Dieses Mittel sollte die geschlechtliche For pflanzung seyn, und wie der erste Mensch auf diesem Weg durch die Dämonen sein Daseyn erhielt, so mußte auch da von ihnen geschaffene menschliche Leben in die Dualität de Geschlechter sich theilen, und dem Naturgesez der geschlech lichen Fortpflanzung unterworfen werden. Auch die Theilun des Einen Menschen in die Doppelheit des Geschlechts i ein Werk der Dämonen, wie schon oben S. 115. gezeig worden ist. Man vgl. auch Aug. Contra Faust. XXIX, 2 *Vos masculum et feminam non Dei, sed diaboli oper esse, praedicatis.* Es hat daher alle Wahrscheinlichkeit daß in der Manichäischen Geschichte der ersten Menschen die ja nach Augustin eine *longa fabula* war, inder Manes auch hier die verschiedenen einzelnen Moment der fortschreitenden Entwiklung genau unterschied und her vorhob, die Erschaffung des Weibs ein neuer Wendepunc war, und so kurz die Angabe ist, die wir hierüber in de Acta disp. Arch. c. 10. finden: *οὕτως ἔκτισε τὸ*

16) Ob, wie vermuthet worden ist, diese Ep. ad Patr. die selbe ist mit der Ep. fund. ist zweifelhaft.

ἄνθρωπον, τὴν δὲ Εὔαν ὁμοίως ἔκτισαν, δόντες αὐτῇ ἐκ τῆς ἐπιθυμίας αὐτῶν πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδὰμ, καὶ διὰ τούτων γέγονεν ἡ πλάσις τοῦ κόσμου, ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας, so läßt sie sich doch mit der zuerst angeführten Stelle Augustins in einen sehr erwünschten Zusammenhang bringen. Wie der menschliche Leib der Köder war, der die Seele anzog und gefangen nahm, so folgte auf diesen ersten Betrug der Dämonen ein zweiter durch die Erschaffung des Weibes, der nur den Zwek hatte, in dem zuerst geschaffenen Menschen die schlummernde Begierde zu weken und ihn zu verführen. Am besten kann uns die Manichäische Vorstellung erläutern, was Philo De mundi opif. Ed. Mang. V. I. S. 36. zur Erklärung des Falls des ersten Menschen sagt: „der erste Mensch hatte zwar alle Vollkommenheiten, wie aber alles Geschaffene wandelbar ist, ging auch mit ihm bald eine Veränderung vor. Der Anfang aber des schuldbehafteten Lebens kam vom Weibe. So lange der Mensch allein war, glich er der geschaffenen Welt und Gott, und drükte die Charactere beider Naturen in sich aus, so weit es einem sterblichen Organismus möglich ist. Als aber auch das Weib geschaffen war, und er die verwandte Gestalt erblickte, freute er sich des Anblicks, ebenso ergriff auch das Weib eine freudige Empfindung, da kein anderes Wesen ähnlicher war. Da sie sich nun nahte, gesellte sich auch Eros zu ihnen, und vereinigte sie als die zwei getrennten Hälften eines Wesens, und pflanzte ihnen die Begierde ein, sich zur Erzeugung eines gleichen Wesens zu verbinden. Diese Begierde aber erzeugte die körperliche Lust, die der Anfang der Sünden und Uebertretungen ist, wodurch sie das sterbliche und unglükliche Leben mit dem unsterblichen und glüklichen vertauschten.“ So war auch nach Philo das Weib die Verführerin des ersten Menschen, nur erscheint, was Philo als natürliche Folge darstellte, bei Manes als absichtliche Veranstaltung der Dämonen, die das Weib zur

Verführung des ersten Menschen erschufen. Das Wesen de ersten Sünde aber wird von beiden in dieselbe sinnliche Be gierde gesezt. Die *ἐπιθυμίαι*, die die Dämonen in da Weib legten, *πρὸς τὸ ἐξαπατῆσαι τὸν Ἀδὰμ*, hatten di Folge, daß er, wie Augustin sagt, *ad concubitum decl naretur: ita eum lapsum esse, atque peccasse.* Die erste Sünde mußte nach Mani's Ansicht in doppelter Be ziehung sehr entscheidend und folgenreich seyn. Nicht nu hatte durch sie in dem Menschen, in welchem bisher die au Gott ausgeflossene Lichtseele die Zügel der Herrschaft führte der materielle sinnliche Trieb die Oberhand gewonnen, son dern es wurde nun dadurch auch der Anfang gemacht, di Seele in jedem neuen Wesen, in welchem der Mensch sei Geschlecht fortpflanzt, in einen neuen Kerker einzuschließen Wie Leiber aus Leiber entstehen, so theilt sich auch jeden neu erzeugten Wesen ein Theil der göttlichen Lichtsubstan mit. *Sicut animae gignuntur ab animabus*, schreibt Ma nes an die Jungfrau Menoch bey Aug. **Op. imperf. contr Iul. III, 172.**, *ita figmentum corporis a corporis natur digeritur, — anima de anima, caro de carne.* Der Pe lagianer Julianus machte es Augustin zum Vorwurf, der Manichäern hierin beizustimmen. *Cognoscis*, bemerkt Ju lian, der sich auf diesen Brief gegen Augustin beruft, *quo modo signatissime Manichaeus traducem confirmet ani marum: — repetendo inculcat dogmatis sui esse pro prium, traducem animarum putare, quod etiam per si militudinem generantium corporum approbare conatur* (Vgl. **II, 178.**: *Impietatem, — qua credis, ita esse ani marum traducem, in Tertulliani olim et Manichae profanitate damnatam, sicut est corporis tradux*). Au gustin selbst gibt **Contra duas epist. Pelag. IV, 4.** als Lehre der Manichäer an: *animam bonam, partem scilicet Dei pro meritis inquinationis suae per cibos et potum, in quibus antea colligata est, venire in hominem, atque*

ita per *concubitum etiam carnis vinculo colligari.* Wie weit wir jedoch dem Manes gerade einen materiellen Traducianismus zuzuschreiben haben, hängt von der allgemeinern Frage ab: ob er mit der Lichtnatur der Seele und mit dem Wesen der Gottheit selbst den Begriff einer materiellen Lichtsubstanz verband. Sein Traducianismus bezeichnete zunächst nur das enge Zusammenseyn von Seele und Leib in Hinsicht der Fortpflanzung, und das Hauptmoment lag für sein System nur darin, daß sich mit der Fortpflanzung des leiblichen Lebens in der Succession der Geschlechter, die ursprünglich in dem ersten Menschen noch ungetheilte Eine Seele immer mehr individualisirte, in immer weiterem Umfange in die Materie vertheilte, aber dadurch auch auf eine Weise sich in ihr festsezte, die die Lostrennung aus ihr und die endliche Rükkehr unendlich erschwert und verzögert.

Ist dies die Bedeutung, die der Fall des ersten Menschen im Manichäischen System hatte, und wie mir scheint, allein haben konnte, so konnte die Mosaische Erzählung nur eine sehr untergeordnete Wichtigkeit für Manes und seine Anhänger haben. Nach der Ansicht, die Manes vom alten Testament hatte, ist nicht glaublich, daß er aus dem Inhalt der Genesis wesentliche Momente in die Construction seines Systems aufnahm. Ich kann daher diesem Theile der Neander'schen Darstellung nicht ganz beistimmen. „Den Mächten der Finsterniß mußte, wie Neander (S. 840.) sagt, alles darauf ankommen, daß es ihnen gelinge, die überlegene Lichtnatur des Menschen zu unterdrüken, und im Zustande der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Sie luden den Menschen ein, von allen Bäumen des Paradieses zu essen, das heißt, alle irdische Lust zu genießen, nur wollten sie ihn davon zurükhalten, von dem Baume des Erkenntnisses des Guten und Bösen zu essen, das heißt, zum Bewußtseyn des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß, zwischen dem Göttlichen und Ungött-

lichen in seiner eigenen Natur und in der ganzen Welt z
gelangen. Aber ein Engel des Lichts oder vielleicht d
Sonnengeist selbst, veranlaßte den Menschen das G
bot zu übertreten, das heißt, er führte ihn zu jenem B
wußtseyn, das die Mächte der Finsterniß ihm vorenthalt
wollten, und sicherte ihm dadurch den Sieg über dieselben z
— Da nun wieder das Lichtreich über die Mächte der Fi
sterniß gesiegt hatte, so wandten die leztern ein ander
Mittel an, um die zum Bewußtseyn ihrer selbst gelang
Lichtnatur gefangen zu nehmen, und sie von der Verbi
dung mit ihrem Urquell loszureißen. Sie verleitete de
ersten Menschen durch die ihm zugesellte Eva, sich dem fleisc
lichen Triebe hinzugeben, dadurch seiner Lichtnatur untre
zu werden, und sich zum Knecht einer fremden Gewalt z
machen. Davon war nun die Folge, daß die Seele, welc
in ihrer ursprünglichen Kraft in das Lichtreich sich erhebe
sollte, durch die Fortpflanzung sich zertheilte, und vo
Neuem in materielle Körper gebannt wurde, daß die Mäch
der Finsterniß das, was sie bei der Erzeugung des erste
Menschen gethan hatten, immerfort wiederholen konnten.
Dieser Erfolg stimmt schon mit der Voraussezung nicht ga
gut zusammen, von welcher Neander gerade hier ausgeht, da
auch nach dem Manichäischen System die Mächte der Fin
sterniß unwillkührlich einem höheren Geseze dienen, und sic
selbst durch ihre Machinationen gegen das Lichtreich Ver
derben bereiten. Die Verherrlichung des Lichtreichs i
zwar allerdings das lezte Ende der ganzen Entwiklung
das die Dämonen nicht hintertreiben können, aber solang
erst noch die jezige Weltordnung im Werden begriffen ist
gelingt soweit den Dämonen wirklich ihre Absicht: *γέγονε
ἡ πλάσις τοῦ κόσμου ἐκ τῆς τοῦ ἄρχοντος δημιουργίας*
Acta disp. Arch. c. 10. Es ist daher nicht nöthig, in de
Geschichte des Sündenfalls ein Factum vorauszusezen, da
die Absicht der Dämonen vereitelte, und deswegen anzu

nehmen, daß es ihnen vor allem darum zu thun war, den Menschen im Zustand der Bewußtlosigkeit zu erhalten. Damit streitet aber auch, was mir der Hauptgrund gegen Neanders Ansicht zu seyn scheint, die bestimmte Angabe Augustins, daß sich die Manichäer den ersten Menschen ursprünglich in einem höhern Zustande von Vollkommenheit dachten. Wie sollten sie demnach zugleich einen Zustand der Bewußtlosigkeit vorausgesezt, und eine Thatsache für nothwendig gehalten haben, durch die er sich erst des Gegensazes zwischen Licht und Finsterniß bewußt wurde? Hatte Adam, wie Augustin sagt, *maximam partem lucis in anima et perexiguam gentis adversae*, war die Seele nach Mani's eigenem Ausdruck *facta de primae flore substantiae*, so mußte ihr doch auch ein um so klareres Bewußtseyn ihrer Lichtnatur inwohnen. Woher die Furcht der Dämonen, die Seele möchte ihnen jeden Augenblick entfliehen, wenn sie nicht Liebe zum Licht, Abscheu vor der Finsterniß hatte? Aus diesem Grunde kann ich nicht glauben, daß das Verbot von dem Baume der Erkenntniß des Guten und Bösen zu essen, und die Uebertretung desselben integrirende Momente in der Manichäischen Geschichte des Falls des ersten Menschen waren. Die Erklärungen der Manichäer über die Mosaische Geschichte des Falls machen es vielmehr sehr wahrscheinlich, daß sie ihr keine historische Wahrheit zuschrieben. Sie scheinen sie, wie Philo und aus demselben Grunde, weil sie die erste Sünde nicht in die Uebertretung eines positiven Gebotes sezten, größtentheils allegorisch genommen zu haben. Welche Deutung sie dem Paradies gaben, sehen wir aus den Acten c. 10.: „Das Paradies wird die Welt genannt. Die Bäume in demselben sind die Gegenstände der Begierde, und anderes, was die Gedanken der Menschen verführt. Der Baum im Paradiese aber, durch dessen Frucht sie zur Kenntniß des Guten kommen, ist Jesus, die Erkenntniß desselben, die in der Welt ist. Wer

davon nimmt, unterscheidet das Gute und das Böse." Da Paradies war ihnen also ein Bild der Welt überhaupt [17]) da die Welt zwar voll sinnlicher Reize ist, aber gleichwohl d Mensch in der Welt eine klare Erkenntniß des Guten un Bösen hat. Diese Erkenntniß ist dem Menschen von Jesu mitgetheilt, oder, wie es hier wohl richtiger heißen sollte von Christus [18]). Die Einwendungen, die die Manichä gegen die Mosaische Erzählung in Hinsicht des von Go gegebenen Verbots erhoben, lernen wir zum Theil weni stens aus dem Manichäischen Fragment bei Titus von B stra in der Vorrede zum dritten Buche kennen: „Wie ga denn Gott dem Adam ein Gebot? Es konnte nur der ei oder andere Fall seyn: entweder wußte er, daß er es übe treten werde, und gab es nicht blos vergeblich, sondern wur auch Urheber der Uebertretung, oder man muß sagen: wußte es nicht, und muß daher annehmen, daß Gott v Unwissenheit befangen ist. Daher könne das Gebot nur g geben seyn zum Nachtheil der Menschen, von dem bös Wesen und keinem andern, und der Mensch habe zu seine größten Nuzen und zu seiner Befreiung den Rath d Schlange

17) So deutete auch schon Clemens von Alex. Strom. V. 1 S. 690. Ed. Pott das Paradies: *Παράδεισος καὶ κόσμ εἶναι δύναται, ἐν ᾧ πέφυκεν τὰ ἐκ δημιουργίας ἅπαντα· ἐν το τῳ καὶ ὁ λόγος ἤνθησέν τε καὶ ἐκαρποφόρησε σὰρξ γενόμενο καὶ τοὺς γευσαμένους τῆς χρηστότητος αὐτοῦ ἐζωοποίησεν ἐπ μηδὲ ἄνευ τοῦ ξύλου εἰς γνῶσιν ἡμῖν ἀφῖκται.*

18) Der Manichäer Agapius, aus dessen Schriften Photi Bibl. cod. 179. einiges mittheilt, nannte in derselben B ziehung Christus. Photius sagt von ihm Ed. Bekk. S. 12 *Τὸ ἐν παραδείσῳ φυτὸν τὸν Χριστὸν εἶναι τερατολογεῖ.* M vgl. auch Alex. von Lyc. c. 4. *Χριστὸν εἶναι νοῦν, ὃν — π ρασχέσθαι γνῶσιν.*

Schlange befolgt, die Manes für einen Engel des guten Gottes erkläre. Denn er war blind, als er aber die verbotene Frucht genoß, erkannte er, daß er nakt war, er bediente sich der gefundenen Bedeckung, und kam zur Erkenntniß des Guten und Bösen, und hatte so den größten Nuzen davon, daß er das Gebot seines hinterlistigen Schöpfers übertrat." Hier scheint zwar die factische Realität der Mosaischen Erzählung anerkannt zu seyn, nur mit der von dem Manichäischen System gebotenen Modification, daß die handelnden Personen geändert, an die Stelle Gottes der Fürst der Finsterniß, an die Stelle der Schlange ein Lichtengel gesezt wurde. Ich zweifle jedoch sehr, ob diese Darstellung für die ursprüngliche gehalten werden kann. Entweder ist die factische Realität der Mosaischen Erzählung im Sinne der Manichäer nur hypothetisch zu verstehen, so daß nur gesagt werden soll: wenn auch ein solches Gebot wirklich gegeben worden seyn sollte, so könnte es doch nur von dem Fürsten der Finsterniß gegeben, die Uebertretung desselben nicht von einer Schlange, nur von einem Lichtengel gerathen worden seyn, wenn Adam blind war, durch die Uebertretung aber zur Erkenntniß kam, so könnte ja sein Fall nur zu seinem größten Nuzen gedient haben; oder wir müssen annehmen, daß die Manichäer in gewißen Darstellungen sich auch mehr an die Mosaische Erzählung anschlossen, und in dieser Beziehung von dem ursprünglichen Sinne Mani's etwas abwichen. Auch aus den Augustinischen Stellen, die hier noch verglichen werden können, möchte ich schließen, daß die Manichäer sich mehr nur polemisch über die Mosaische Erzählung des Falls ausgesprochen haben. *An excidit tibi,* erwiedert Augustin dem Manichäer Faustus **I. fin.**, *quemadmodum soleatis vituperare Deum, qui homini praeceptum in paradiso dedit, et laudare serpentem, quod ei per suum consilium oculos aperuit? — Ita huic serpenti sunt amici, ut eum praestitisse potius, quam nocuisse*

contendant **XXII, 49.** Die Schlange erklärten sie für Christus. *Christum fuisse affirmant, quem dicit nostra scriptura serpentem, a quo illuminatos eos asserunt, nempe Adam et Evam* [19]. Aug. **De haer. c. 46. cfr. Contra Faust. XV, 9.** Die Wirkungen, die die Schlange gehabt haben sollte, konnten sie in jedem Fall nur Christus zuschreiben, dem zur Erleuchtung der Menschen wirkenden Lichtgeist.

Nach dem Resultat der bisherigen Untersuchung scheinen die Elemente, aus welchen die Manichäische Lehre von der Natur des Menschen zu construiren ist, ziemlich klar und einfach vor uns zu liegen. Demungeachtet stellen sich uns, sobald wir alles, was hier zu berüksichtigen ist, auf einen bestimmten dogmatischen Begriff und Ausdruk bringen wollen, hier größere Schwierigkeiten, als in irgend einem andern Theile des Manichäischen Systems entgegen. Ich rechne dahin vor allem den den Manichäern gewöhnlich zugeschriebenen Lehrsaz, daß der Mensch zwei Seelen habe, eine gute und eine böse. In die meisten neuern Darstellungen des Manichäischen Systems ist dieser Saz ohne Bedenken aufgenommen worden, fragen wir aber, mit welchem Grunde er als Manichäisches Dogma betrachtet werde, in welchem engern Zusammenhang er mit den Principien des Manichäischen Systems stehe, welchen Begriff wir mit der bösen Seele neben der guten zu verbinden haben, so sind die Antworten auf diese Fragen höchst unbefriedigend, und die Untersuchung scheint hier noch nicht auf den Punct fortgeführt zu seyn, von welchem aus sich allein ein helleres Licht

19) So nahmen auch die Ophiten die Schlange: λέγει ἑαυτὸν εἶναι Χριστὸν ὁ παρ᾽ αὐτοῖς ὄφις. — Ἀποδιδόασι δὲ καὶ οὗτοι οἱ Ὀφῖται καλούμενοι τούτῳ τὴν πᾶσαν γνῶσιν, λέγοντες, ὅτι οὗτος ἀρχὴ γέγονε γνώσεως τοῖς ἀνθρώποις. Epiph. Haer. XXXVII. 2. 3.

über den innern Zusammenhang des Systems verbreiten kann. Einige Belege mögen diese Behauptung rechtfertigen. Der in der Darstellung des Manichäischen Systems so ausführliche Beausobre begnügt sich hier, ohne weitere Erörterung seine Ansicht in die Worte zusammenzufassen (T. II. S. 420.): *La substance celeste lui* (dem Menschen) *fournit l'ame raisonnable: la substance materielle lui fournit la chair, et avec la chair les passions vicieuses, dont elle est la source. Ainsi l'homme est animé de deux ames opposées comme les substances, d'où elles tirent leur origine. L'une est naturellement bonne, mais d'une bonté muable, parce qu'elle est susceptible des impressions de la matière, avec laquelle elle est unie.* Wie rasch wird aber hier aus der Dualität der Substanzen sogleich die Zweiheit der Seelen gefolgert! Mosheim will sogar S. 814. die Natur der bösen Seele dahin bestimmen, sie sey *portio fumi seu mali aetheris, quae per universam materiam fusa est, et ex ea in omnia corpora humana transfunditur*, bemerkt aber dabei zugleich, die Lehre der Manichäer über die doppelte Seele sey im Ganzen sehr unklar, sie scheinen mit ihrem Stifter hierüber selbst nicht im Reinen gewesen zu seyn, und deswegen ihr Dogma in schwankenden und täuschenden Formeln ausgedrükt zu haben. Walch (Hist. der Kez. Th. I. S. 756.) ist ohnedies bei dem nakten Saze stehen geblieben: der Mensch bestehe aus drei Theilen, und habe neben einem Körper, der nichts als bloße Materie ist, zwei Seelen. Unter den Neuern hat zwar Neander in seiner Darstellung von zwei Seelen im Sinne der Manichäer zu reden vermieden, dagegen aber auch sich darüber nicht weiter erklärt, wiefern diese den Manichäern gewöhnlich beigelegte Behauptung für richtig oder unrichtig zu halten ist. Auf der andern Seite haben Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. I. Bd. 2te Ausg. S. 223. und Wegnern S. 77.

die Zweiheit der Seelen aufs neue sehr bestimmt als Manichäischen Lehrsaz aufgestellt. Der Leztere sagt S. 85.: *Manes opinatus est, non unam animam, ab uno eodemque auctore profectam, i. e., Deo bono, quippe qui sit natura simplex, neque ullam diversarum partium conjunctionem admittat, in homine esse posse, sed, ut duo diversa sibique contraria principia in universa natura, ita in homine duas diversas sibique contrarias animas necessario credendas esse, peccatum vero tum fieri, quando animae malae cupiditates contra animae bonae voluntatem certantes eam devincant.*

Wenn der Manichäische Dualismus sich schon mit der nothwendigen Idee der Einheit der Welt so wenig vereinigen läßt, daß nur daraus das dem Manichäismus eigene Bestreben zu erklären ist, das eine der beiden Principien dem andern so viel möglich wieder unterzuordnen, so ist gewiß die Aufgabe, die Zweiheit der Seelen mit der Einheit des menschlichen Wesens und der Einheit des Bewußtseyns zusammenzudenken, nur um so schwieriger, da die Einheit des individuellen Lebens am wenigsten einen solchen Gegensaz der Principien zulassen zu können scheint. Um so vorsichtiger müssen wir aber ebendeswegen seyn, den Manichäern einen Lehrsaz zuzuschreiben, welcher, so wie er gewöhnlich lautet, einen innern Widerspruch in sich schließt. Fragen wir vor allem nach der Quelle, aus welcher die Manichäische Vorstellung, die hier zu untersuchen ist, geschöpft wird, so muß schon dies auffallen, daß im Grunde nur Augustin als Gewährsmann für sie angeführt werden kann. Die übrigen Schriftsteller, die hier in Betracht kommen können, schweigen entweder ganz davon, oder sie reden wenigstens nicht von einer Zweiheit der Seelen, sondern nur einer Zweiheit der Naturen im Menschen und einer in Folge derselben in der Einen Seele liegenden Verschiedenheit der Richtungen, wie namentlich Titus von Bostra II, 6.:

Οἱ ἐκ τοῦ Μάνεντος πειρῶνται δύο φύσεις ἡμῖν οὔσας ἐναντίας ἀπελέγχειν, τῷ ποτὲ μὲν ἡμᾶς ἐνθυμεῖσθαι φαῦλα, ἄλλοτε δὲ ἀγαθά. l. 23.: *Τοῦ ἀνθρώπου εἶναι μὲν τὸ σῶμα τῆς κακίας, εἶναι δέ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀγαθοῦ, εἴτε μονοειδῆ, εἴτε συγκειμένην ἐκ τῶν ἐναντίων.* Es ist in jedem Falle eine und dieselbe Seele, wenn sie auch gleich ein ihr fremdartiges Element in sich aufgenommen hat c. 27.: *θῶμεν κατὰ τὴν ἐκείνου (Μάνεντος) ψευδολογίαν, εἴγε καί τοῦτο λέγειν ἐπιχειροίη, ὡς καὶ ἡ ψυχὴ τοῦ ἀνθρώπου συνέστηκεν ἐξ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ, οὐχὶ τὸ μὲν λογιστικὸν αὐτῆς κατ' ἐκεῖνον ἀναθετέον τῷ ἀγαθῷ, τὸ δ' ἀλόγιστον εἴη τῇ κακίᾳ;* Aber auch Augustin beruft sich dabei nicht auf ausdrükliche Stellen in Schriften Mani's und der Manichäer, sondern er trägt jene Lehre nur auf eine durch seine eigene Vorstellung von der Sache vermittelte Weise vor. *Duas simul animas in uno homine esse delirant, unam malam, alteram bonam, de suis principiis diversis emanantes.* **Op. imperf. contra Iul. III. 172.** Am meisten hat wohl die eigene Schrift, die Augustin über diesen Gegenstand schrieb (*De duabus animabus contra Manichaeos*), dazu beigetragen, die Lehre der Manichäer hierüber in dieser Form als einen Hauptsaz ihres Systems in Umlauf zu bringen. Aber auch hier sucht man vergebens einen bestimmtern dogmatischen Begriff. Was Augustin hierüber sagt, und was er den Manichäern in dieser Beziehung entgegenhält, erhellt hinlänglich aus den Anfangsworten der kleinen Schrift, in welchen Augustin auf seine Manichäische Verirrung zurükblikend sich so äußert: *Animarum illa duo genera, quibus ita singulas naturas propriasque tribuerunt, ut alterum de ipsa Dei esse substantia, alterius vero Deum nec conditorem quidem velint accipi, si mecum sobrie diligenterque considerassem, mente in Deum supplici et pia,*

fortasse mihi satagenti apparuisset, nullam esse qualemlibet vitam, quae non eo ipso, quo vita est, et in quantum omnino vita est, ad summum vitae fontem principiumque pertineat, quod nihil aliud, quam summum et solum, verumque Deum possumus confiteri: quapropter illas animas, quae a Manichaeis vocantur malae, aut carere vita, et animas non esse, neque quidquam velle seu nolle, appetere vel fugere, aut si viverent, ut et animae esse possent, et aliquid tale agere, quale illi opinantur, nullo modo eas, nisi vita vivere: ac si Christum dixisse constaret, ut constat: ego sum vita, nihil esse caussae, cur non omnes animas, cum animae nisi vivendo esse non possint, per Christum, id est, per vitam creatas et conditas fateremur. Was hier Augustin zur Widerlegung jener Lehre bemerkt, bezeichnet zugleich am richtigsten den Gesichtspunct, aus welchem wir sie überhaupt aufzufassen und zu beurtheilen haben. Denn gewiß kommt es hier mehr als in einem andern Theile des Manichäischen Systems darauf an, die Principien und den Geist desselben vor Augen zu haben, um nicht aus der Form der Darstellung, in welcher uns die Gegner die Manichäische Lehre wiedergeben, unmittelbar dogmatische Begriffe abzuleiten.

Nach Mani's Lehre ist die Menschenseele ein Theil der allgemeinen Weltseele. Da aber der Mensch vor der übrigen Schöpfung sich dadurch auszeichnet, daß er die mit der Materie vermischten, durch die ganze Natur verbreiteten Lichttheile concentrirter und intensiver in sich enthält, so besteht das eigenthümliche Wesen der in ihm mit einem materiellen Leibe verbundenen Seele darin, daß sie ihrer Lichtmaterie und ihrer Abkunft aus der göttlichen Substanz sich bewußt ist. Daß die Manichäische Lehre dies als den wesentlichen Vorzug der menschlichen Seele betrachtete, sehen wir aus Mani's Schreiben an die Jung-

frau Menoch (**Aug. Op. imperf. contra Jul. I. 172.**), wo er dieselbe mit den Worten anredet: *Gratia tibi et salus a Deo nostro, qui est revera verus Deus, tribuatur, ipseque tuam mentem illustret, et justitiam tuam tibimet revelet, quia es divinae stirpis fructus. — Per quos et tu splendida reddita es, agnoscendo, qualiter prius fueris, ex quo genere animarum emanaveris, quod est confusum omnibus corporibus et saporibus, et speciebus variis cohaeret.* Im Bewußtseyn ihrer Lichtnatur kann die Seele nur das Gute und Göttliche denken und wollen, aber gleichwohl wirkt in ihr ein entgegengesetztes Princip. Die Materie hat sich im Menschen zum menschlichen Leibe gestaltet, der Leib aber ist das Fleisch, in welchem als wirkendes Princip die Begierde wohnt. *Nam sicut animae*, fährt Manes in derselben Stelle fort, *gignuntur animabus, ita figmentum corporis a corporis natura digeritur. Quod ergo nascitur de eadem, caro est, quod de spiritu, spiritus est. Spiritum autem animam intellige, anima de anima, caro de carne. — Radix enim, ait scriptura, omnium malorum concupiscentia. — Caro enim adversatur spiritui, quia filia concupiscentiae est, et spiritus carni, quia filius animae est. Quare vide, quam stulti sint, qui dicunt, hoc figmentum a Deo bono esse conditum, quod certi sunt, a spiritu concupiscentiae gigni.* Nicht von zwei Seelen sprach demnach Manes, einer guten und einer bösen, sondern nur von dem Gegensaz zwischen Seele und Leib, oder Geist und Fleisch, das Wesen des Fleisches aber sezte er in die *concupiscentia*, oder die Begierde, die der jeder einzelnen Sünde vorangehende sinnliche Reiz, das Formelle der Sünde ist. Was man gewöhnlich die böse Seele des Manichäischen Systems nennt, ist die *concupiscentia*, der der Materie inwohnende böse Geist. Sie ist ein selbstthätiges Princip, wie ja Manes überhaupt dem selbstthätigen

guten Princip ein ebenso selbstthätiges böses Princip zur Seite stellte. *Quam concupiscentiam non vitium substantiae bonae, sed malam vult esse substantiam (Manichaeus).* Aug. **Op. imperf. l. c.** Da aber das selbstthätige böse Princip, seinem eigentlichen Begriff nach, die Materie oder die Hyle ist, so ist die Hauptfrage, um welche es sich handelt, wiefern die *concupiscentia* als Eigenschaft der Materie zu denken ist, ob sie ausschließlich nur in diese und den aus ihr gebildeten materiellen Leib gesezt werden muß, oder ob in gewißer Beziehung doch auch die an sich gute Seele selbst von ihr berührt werden kann? Es ist dies der Punct, wo in der Darstellung des Manichäischen Systems gewöhnlich die Ansicht am meisten schwankt. Indem man die Zweiheit der Seelen voraussezt, glaubt man der guten Seele nur das Gute, der bösen nur das Böse zuschreiben zu können, sieht sich dann aber doch wieder genöthigt, um bei dem Begriff der Sünde die Einheit des Subjects nicht aufgeben zu müssen, auch in der guten eine gewiße Neigung zum Bösen anzunehmen, wodurch der vorausgesezte strenge Gegensaz der beiden Seelen nothwendig wieder aufgehoben wird. Wie inconsequent und haltungslos erscheint hier namentlich die Darstellung Mosheims, wenn wir die Hauptsäze derselben S. 813—17. zusammenstellen: *Anima mala a malorum principe venit, et sedes est omnium commotionum, affectuum, libidinum, desideriorum, quibus distrahuntur et agitantur homines. Bona enim anima, lucis et divinae naturae filia, neo commoveri nec externum aliquid et in sensus incurrens appetere potest. — Bona anima, quia coelestis est originis, et omnia coelestia exuere et mutare naturam nequeunt, sancta est, bona, justa, neque in ipso corpore sanctitatem suam deponit. Debilitari quidem potest illa, aut naturalis ejus vis et potestas per corpus, cui implicata est, et malam animam,*

quam vicinam habet, impediri: at corrumpi, vitiari, libidines et desideria concipere nullo modo potest. Quaecunque igitur flagitia et crimina fiunt ab hominibus, ea omnia ad malam pertinent animam et corpus, atque bona anima invita, dissentiente, reluctante, committuntur. — At certo quodam modo peccata omnia pravae atque vitiosae animae ad bonam animam pertinent. Jussa enim haec est, libidines et motus animae malignae comprimere, atque eam sibi subjicere, atque huic mandato divino per nativam suam virtutem obtemperare potest. Quare hoc qum officium negligit atque dominari sinit malae animae libidinem, non ipsa modo infirmatur, verum etiam culpam contrahit, atque certa ratione per animam malam, quam continere debebat, delinquit. — Haec ipsa, quae de animae bonae officio, de poenitentia, de utilitate poenitentiae docebat Manes, demonstrant etiam, eum non intelligentiam modo, verum etiam voluntatem, commotiones et effectus huic animae tribuisse, tametsi omnem cupiditatem, desiderium et motum ejicere ex ea videatur.
Nach dieser Ansicht bliebe zwischen den beiden Seelen, der guten und der bösen, nur noch der Unterschied, daß die gute aus Schwachheit, die böse aus Vorsaz sündigt, jene die Sünde blos zuläßt, diese wirklich thut. Ist aber die gute Seele ihrer Natur nach gut, des Guten sich bewußt und vermögend es zu thun, so ist nothwendig auch schon die bloße Zulassung des Bösen ein wirkliches Thun, der Gegensaz der guten und der bösen Seele gleicht sich beinahe völlig aus, und man begreift nicht, warum das Böse der bösen Seele zugeschrieben werden soll, wenn doch die eigentliche Schuld, die Unterlassung des Guten und die Zulassung des Bösen nur das Werk der guten Seele ist. Einen solchen Mangel an innerer Consistenz hatte das Manichäische System nicht, wenn wir nichts Wesentliches über-

sehen. Vor allem scheint mir daher beachtet werden müssen, daß Manes die Lichtseele zwar ihrem innern Wesen nach für gut, aber nicht für unwandelbar gut hält, sondern sie selbst durch sinnliche Reize, durch die *concupiscentia* afficirt werden läßt. Auch dies sagt Manes selbst in dem genannten Briefe bei Aug. Op. imp. III, 186: *Operae pretium est, advertere, quia prima anima, quae a Deo luminis manavit, accepit fabricam istam corporis, ut eam freno suo regeret. Venit mandatum, peccatum revixit, quod videbatur captivum, invenit articulos suos diabolus, materiam concupiscentiae in ea seduxit, et per illam occidit. Lex quidem sancta, sed sancta sanctae, et mandatum et justum et bonum, sed justae et bonae.* Die ursprünglich reine Lichtseele ist sich zwar des Guten bewußt, und die Sünde scheint dadurch gebunden zu seyn, aber das Bewußtseyn des Guten, das der Seele gegebene göttliche Gebot, schließt die Macht der Sünde nicht aus, der Teufel weiß dennoch eine Stelle zu finden, in welcher die Sünde eindringen kann, indem er der Seele den Reiz zur Sünde nahe legt, gleichsam in sie hineinbringt, und sie dadurch ihrer Reinheit beraubt. Das Gesez ist allerdings heilig, um aber in seiner Heiligkeit anerkannt zu werden, muß die Seele selbst rein und heilig seyn, dem sinnlichen Reize widerstehen. Ungeachtet ihrer Lichtnatur ist demnach die Seele so beschaffen, daß sie der Verführung zur Sünde, der *concupiscentia*, unterliegen kann. So verstund auch Augustin die angeführten Worte Mani's: (*Manichaeus*) *non hoc de homine, sed de anima bona dicit, quam Dei parten. atque naturam universo mundo, et omnibus, quae in eo sunt, opinatur esse permixtam, in homine autem per concupiscentiam decipi.* Nur unter dieser Voraussezung konnten daher auch die Manichäer in ihrem System von Sündenvergebung und Reue reden. Sie läugneten nicht, daß es eine Sün-

denvergebung gebe, daß die Reue für den Menschen heilsam und nothwendig sey (Aug. **De duab. an. c. 12.**), aber beides konnten sie doch nur von der Seele behaupten, sofern sie ungeachtet ihrer Lichtnatur von der Sünde berührt werden kann, und dem sinnlichen Reize unterliegt. In diesem Sinne sagten sie auch schon von Adam, *eum lapsum esse, atque peccasse, sed vixisse postea sanctiorem.* Aug. **De mor. Manich. c. 19.** Mitgetheilt aber wird die *concupiscentia* der Seele nur durch die Vermittlung des materiellen Leibs, zu dessen Wesen ursprünglich die *concupiscentia* gehört. *Sicut auctor animarum Deus,* sagt Manes in dem Briefe an die Menoch a. a. O. S. 174., *ita corporum auctor per concupiscentium diabolus est, ut in viscatorio diaboli per concupiscentiam mulieris* (der Leib ist gleichsam ein *viscatorium diaboli*, ein *δέλεαρ*, ein Mittel der Verführung, sofern das Weib den ersten Menschen durch die Gestalt ihres Leibs zur Sünde verleitete). *Unde diabolus aucupatur non animas, sed corpora, sive per visum, sive per tactum, sive per auditum, sive per odoratum, sive per gustum. Tolle denique malignae hujus stirpis radicem, et statim te ipsam spiritalem contemplaris.* Wäre die Seele rein für sich, so könnte der Teufel keinen Einfluß auf sie haben, weil sie aber mit einem materiellen Leibe verbunden ist, eröffnet jeder Sinn der Sünde einen Zugang in die Seele, und die Seele wird unter dem Einfluße der Sinnlichkeit zur Sünde verführt. Die Sinnlichkeit gibt also zwar den materiellen Reiz und Anlaß, die eigentliche Urheberin der Sünde aber ist, indem sie die *concupiscentia* in sich aufnimmt, und sich von ihr verführen läßt, doch nur die Seele selbst. Das Manichäische System entfernt sich in dieser Beziehung von der gewöhnlichen Ansicht nicht, um so mehr aber fragt sich, worin wir noch das Eigenthümliche desselben zu suchen haben? Es liegt allerdings in der Be=

hauptung Mani's: *concupiscentiam non vitium substan-tiae bonae, sed malam esse substantiam.* S. oben S. 16 Vgl. Aug. **Op. imp. III, 176.** *Spiritum concupiscentiae Manichaei substantiam dicunt esse malam, non vitium substantiae bonae, quo caro concupiscit adversus spiritum.* Aber auch dieser Saz kann nur in bedingtem Sinne genommen werden. Zur *concupiscentia* wird das der Materie Inwohnende doch nur, sofern es in die Seele aufgenommen wird. Dies verkennt die Manichäische Lehre nicht, aber auf der andern Seite soll die *concupiscentia* doch wieder die böse Substanz seyn. Daher kann die Ausgleichung der beiden Säze nur auf demselben Wege versucht werden, auf welchem überhaupt im Manichäischen System der positive Begriff des Bösen mit dem Begriff des Guten sich ausgleichen läßt. Der Manichäismus will seiner ganzen Tendenz nach das Böse in seiner tiefsten innersten Wurzel auffassen. Daher ist ihm das Böse nicht blos das Negative des Guten, sondern ein selbstthätiges Princip. Nirgends aber zeigt sich dieser dualistische Character des Systems in einer ernstern Bedeutung, als in der Lehre vom ethischen Bösen, oder von der Sünde. Ja, wie die Manichäer den Menschen als den Mikrokosmus betrachteten, in welchem die entgegengesezten Principien in ihrer intensivsten Stärke vereinigt sind, so ist das im Menschen zur ethischen That werdende Böse der eigentliche Punct, von welchem die ganze Construction ihres Systems ausgeht. Der im Bewußtseyn des Menschen sich aussprechende Gegensaz des Guten und Bösen soll auf seine lezte Wurzel zurükgeführt werden. Ist die Seele von Natur gut und rein, so ist die Sünde die Verdunklung und Verunreinigung der an sich reinen Lichtnatur, die nur daraus zu erklären ist, daß ein fremdartiges Element in die Seele sich eindrängt. Dieses der Seele fremdartige Element ist der materielle Leib, und jede Sünde hat ihren Grund und

...laß in einem im Leibe liegenden materiellen Reiz. Sind ...er die beiden Principien, Seele und Leib, Geist und ...aterie, so entgegengesezter Natur, wie kann die Seele ihre ...ine Lichtnatur durch den materiellen Leib befleken lassen? ...ies scheint eine Selbstthätigkeit der Materie vorauszuse...n, bei welcher die Seele sich leidend verhalten muß, und ...e gleichsam dämonische Gewalt auf sie ausgeübt wird. ...ie schon die ursprüngliche Verbindung der Seele mit ei...n Menschenleib nur darin ihren Grund haben zu können ...eint, daß der Leib gleich einer Lokspeise die Seele zu sich ...abzog, so kann auch die Entstehung jeder einzelnen Sün... nur aus dem Uebergewicht des Einflußes erklärt wer..., mit welchem der Leib auf die Seele einwirkt. Aber ...ie Ueberwältigung der Seele durch den materiellen Leib ...doch immer nur eine scheinbar erzwungene, die selbst...ndige reine Lichtseele könnte ihr nimmermehr unterlie..., wenn nicht in der Seele selbst eine gewiße Neigung ...borgen wäre, die sie dem Einflusse der Materie zugäng... machte, eine Schwäche, die sie abhält, dem zu wi...streben, was doch ihrer innern Natur fremd und entge...gesezt ist. Je unbegreiflicher aber diese der Natur der ...ele so fremdartige Neigung, diese ihr inwohnende Schwä...ist, um so mehr sieht sich der forschende Geist getrieben, ... lezten Grund davon nicht in der Seele selbst, die ja ...tlicher Natur ist, sondern außerhalb derselben zu suchen. ... die Neigung, die der Seele zum Materiellen hinzieht, ...e Schwäche, die die Selbstthätigkeit der Seele hemmt ...d lähmt, so scheint dieses Negative wieder einen positiven ...und haben zu müssen, der in der Seele so wenig als in ...tt, dem Urquell aller Seelen liegen kann [20]), sondern

[20]) Daher die von den Manichäern immer wiederholte, den Hauptpunct ihres Systems ausdrückende Instanz: woher die Sünde? *Unde ipsa peccata, et omnino unde malum? si ab homine, unde homo? Si ab angelo, unde angelus?*

nur auf ein absolut böses Princip zurükgeführt werden zu können scheint. Es ist daher nicht anders, als wenn der Mensch eine doppelte Seele hätte, eine gute und eine böse, und der Materie in dem mit der Seele verbundenen Leibe eine die Seele zwingende magische und dämonische Gewalt inwohnte. Allein es ist dies doch immer nur eine Vorstellung, die zu keinem bestimmten dogmatischen Begriff erhoben werden kann. Wie der Begriff eines absolut bösen Princips der Idee der Gottheit gegenüber nicht festgehalten werden kann, sondern unwillkührlich mehr und mehr zu dem Begriff einer Materie herabgestimmt werden muß, die der Gottheit als paßives Organ dient, so verhält es sich auch mit dem selbstthätigen Princip, das in den materiellen Leib gesezt und gewöhnlich die böse Seele genannt wird. Das Materielle ist nur der Reiz und Anlaß, was dabei Selbstthätiges, der guten Seele Widerstrebendes ist, kann seinen lezten Grund nur in einer Richtung und Neigung der Seele selbst haben, und jeder Versuch, darüber hinauszugehen, und den der Seele inwohnende Keim an einen ausserhalb der Seele liegenden Punct anzuknüpfen, erscheint uns als das zwar bedeutungsvolle, aber nie zum Ziel führende Bestreben, das Böse in der ganzen Unbegreiflichkeit seines Wesens, in seiner tiefsten Wurzel, in einem Anfangspunct aufzufassen, der nur ausserhalb der Seele in einem ihrer Natur heterogenen Princip, gesucht werden zu können scheint. Der Ursprung des Bösen liegt daher auch nach dem Manichäischen System, wenn es genetisch betrachtet wird, in dem unerklärlichen Band, das See-

Quos ex Deo esse, cum dicitur, quamvis recte vereq dicatur, videtur tamen imperitis et minus valentib acriter res abditas intueri, quasi per quandam catena ad Deum mala et peccata connecti. Hac quaestion illi regnare se putant, quasi vero interrogare s scire. Aug. De duabus anim. c. 8. Vgl. Tit. II. 1.

und Leib verbindet, aber eben deswegen in der Seele einen Anknüpfungspunct voraussezt, in welchem die Materie zur Sinnlichkeit, und die Sinnlichkeit zur Sünde sich gestaltet. Die böse Seele der Manichäer hat daher im Grunde nur eine bildliche Bedeutung, in welcher sich der tiefe ethische Geist, der dem Manichäischen System wie dem altpersischen eigen ist, ausspricht, und wenn schon Xenophon in seiner den ächten Geist des Orients athmenden Cyropädie den Perser Araspas (**VI. 1, 41.**) sagen läßt: *δύο σαφῶς ἔχω ψυχάς — οὐ γὰρ δὴ μία γε οὖσα ἅμα ἀγαθή τε ἐστὶ καὶ κακὴ, οὐδ᾽ ἅμα καλῶν τε καὶ αἰσχρῶν ἔργων ἐρᾷ, καὶ ταυτὰ ἅμα βούλεταί τε καὶ οὐ βούλεται πράττειν, ἀλλὰ δηλονότι δύο ἐστὸν ψυχὰ, καὶ ὅταν μὲν ἡ ἀγαθὴ κρατῇ, τὰ καλὰ πράττεται, ὅταν δὲ ἡ πονηρὰ, τὰ αἰσχρὰ ἐπιχειρεῖται*: so sehen wir hieraus, sowohl wie nahe jene Vorstellung schon dem altpersischen Religionssystem lag, als auch wie wenig wir sie geradezu als eigentlichen dogmatischen Begriff nehmen können. Denn dies liegt auch in der Xenophontischen Stelle klar vor Augen, daß die doppelte Seele, die böse neben der guten, ihren Ursprung nur der Unbegreiflichkeit des Ursprungs des Bösen aus der einfachen Natur der Seele verdankt. Der Manichäische Gegensaz der guten und der bösen Seele ist mit Einem Worte nicht verschieden von dem neutestamentlichen zwischen Geist und Fleisch, und nicht mit verdrehender Willkühr (wie Wegnern S. 84. behauptet), sondern mit vollem Recht konnte auch Manes die Auctorität des Apostels Paulus für sich geltend machen in dem Schreiben an die Menoch a. a. O. c. 177.: *Cum animo nolente coëunt et secretis pudoribus gerunt, quo tempore odio habent lucem, uti ne manifestentur opera eorum. Cujus rei gratia ait apostolus: Non est volentis, ut subaudiatur, hoc opus. Sive enim bonum geramus, non est carnis, quia manifesta sunt opera carnis, quae sunt fornicatio*

etc., sive malam geramus, non est animae, quia fru tus spiritus pax, gaudium est. Denique clamat et a Romanos apostolus: Non bonum, quod volo, ago, se malum operor, quod exhorreo. Videtis vocem anim contumacis, contra concupiscentiam defendentem bertatem animae. Dolebat enim, quia peccatum, est, diabolus operaretur in se omnem concupiscentia Legalis auctoritas indicat malum ejus, cum omn ejus usus vituperat, quos caro miratur et laudat: o nis enim amaritudo concupiscentiae suavis est anim per quam nutritur anima et ad vigorem accitur. L nique coercentis se ab omni usu concupiscentiae a mus vigilat, ditatur et crescit, per usum autem con piscentiae consuevit decrescere. Wenn die Seele bei lem bessern Bewußtseyn, das ihr inwohnt, dennoch ne unwillkührlich und unwiderstehlich zur Materie sie hi ziehende Lust in sich findet, eine gegen das Gute reagir de Macht, so scheint die Eine Seele gleichsam in zwei S jecte getheilt zu seyn, immer aber ist es nur der Gegen des Geistes und des Fleisches, und denselben Begriff, w chen wir bei dem Apostel Paulus mit dem Ausdruke Fle verbinden müssen, dachte sich auch Manes, wenn er d Charakteristische des Fleisches in die *concupiscentia* sez die nur auf dem Puncte entspringen kann, wo Geist u Materie sich berühren, und mitten im Gegensaz ein Mit res sich findet, in welchem sich beide befreunden, der G dem Einfluße der Materie sich öffnet, die Materie v Geiste eine gewiße selbstthätige Wirksamkeit, den *spiri concupiscentiae*, sich aneignet. Will man demnach d Eigenthümliche der Manichäischen Lehre durch die gute u böse Seele bezeichnen, so ist hiemit nur dualistisch aus drükt, was die vom Dualismus sich weiter entfernen Gnostiker trichotomisch $\pi\nu\varepsilon\tilde{\upsilon}\mu\alpha$, $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ und $\H{\upsilon}\lambda\eta$ nannt Die böse Seele neben der guten können die Manichäer a

schon

schon deswegen nur uneigentlich genommen haben, da ja sonst im Manichäischen System der Gegensaz gegen die ὕλη schlechthin die ψυχὴ ist [21]).

Nach dieser Darstellung verliert freilich sehr vieles, was Augustin in der Schrift De duabus animabus zur Bestreitung der Manichäischen Lehre vorträgt, seine wahre Bedeutung, darüber kann man sich aber nicht wundern, da Augustin einen Begriff voraussezt, welchen die Manichäer nicht hatten, wenigstens nicht in der Form hatten, in welcher ihn Augustin seiner Polemik zu Grunde legte. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich sogar eine Uebereinstimmung der Augustinischen Lehre von der Natur des Menschen und der Sünde mit der Manichäischen, die merkwürdig genug ist, um hier noch hervorgehoben zu werden, um

21) Man vergleiche mit dem Obigen noch folgende Stelle Augustin's De haeres. 46.: *Peccatorum originem non libero arbitrio voluntatis, sed substantiae tribuunt gentis adversae: quam dogmatizantes esse hominibus mixtam, omnem carnem non Dei, sed malae mentis perhibent esse opificium, quam a contrario principio Deo coaeternam esse aiunt. Carnalem concupiscentiam, qua caro concupiscit adversus spiritum, non ex vitiata in primo homine natura nobis inesse infirmitatem, sed substantiam volunt esse contrariam, sic nobis adhaerentem, ut quando liberamur atque purgamur, separetur a nobis, et in sua natura etiam ipsa immortaliter vivat. Easque duas animas, vel duas mentes, unam bonam, alteram malam, in uno homine inter se habere conflictum, quando caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.* Hier sagt Augustin selbst statt: *duae animae* milder und richtiger: *duae mentes. Duas mentes*, zwei entgegengesezte geistige Richtungen, hat der Mensch wegen des Conflicts zwischen Geist und Fleisch, dieser Conflict selbst aber hat seinen Grund darin, daß das Fleisch oder der Leib der bösen Substanz angehört.

so mehr, da erst neuestens hierüber verschieden geurtheilt worden ist. Wegnern, der diese für eine richtige Würdigung der Manichäischen Lehre nicht unwichtige Frage zuerst zur Sprache brachte (S. 86.), ist der Meinung (S. 89.): *Manichaeos saltem quodammodo peccatum originale, nisi in thesi, tamen in praxi docuisse. In singulis enim hujus dogmatis partibus Augustini sententiam cum Manichaeorum opinione congruere, nemo negare potest, praesertim quum propagationem animae per traducem, et primi hominis peccatum ex concupiscentia ortum et exinde omnes homines depravans spectaverit.* Die bedeutendere Abweichung Augustins vom Manichäischen Dogma sey nur diese, daß der erste Mensch nach Augustin vor der Sünde Freiheit des Willens gehabt habe, nach den Manichäern aber nicht. Diese Vergleichung des Manichäischen Systems mit dem Augustinischen in der Lehre von dem *peccatum originis* findet Gieseler Theol.Stud. und Krit. a. a. O. S. 626. nicht ganz befriedigend. Manes habe die moralischen Verhältnisse des Menschen in physische verwandelt. Durch den Sündenfall sey nach Augustin die moralische Natur des Menschen selbst verderbt worden, und habe sich in dieser Verderbniß auf die Nachkommen fortgepflanzt, nach Manes sey die gute Seele keines Verderbnisses fähig gewesen, und durch den Sündenfall konnte blos die physische Kraft derselben in dem Verhältnisse zur bösen Seele geschwächt worden seyn. Es sey durchaus nicht anzunehmen, daß die Manichäer auf irgend eine Weise eine Erbsünde, eine von dem Sündenfall der Lichtseele anklebende moralische Verderbniß gelehrt haben, die schädlichen Folgen der Sünde konnte Manes blos physisch auffassen, und in der Zerspaltung der Lichtseele und in der daraus hervorgehenden Uebermacht der Hyle über dieselbe finden. Ich kann dieser Ansicht nicht beistimmen, wenn ich nun aber gleich mit Wegnern glaube, daß die nahe Verwandtschaft der Augustini-

schen und Manichäischen Lehre in Hinsicht der Erbsünde nicht wohl geläugnet werden kann, so befriedigt mich doch die von Wegnern gegebene Parallele nicht. Augustin selbst wollte allerdings davon nichts wissen, er behauptete vielmehr im Streite mit den Pelagianern, diese seyen mit den Manichäern darin ganz einverstanden, daß sie, wie die Manichäer, keine Erbsünde annehmen. **Contra duas epist. Pelag. IV, 4.:** *In eo sane, quod dicunt per Adam mortem ad nos transisse, non crimina, non habent (Pelagiani) adversarios Manichaeos: quia nec ipsi adstruunt originale peccatum ex homine primo, prius puro, et recto corpore ac spiritu, et postea per arbitrium liberum depravato, deinceps in omnes transisse cum morte et transire peccatum: sed carnem dicunt ab initio malam de malo corpore et a spiritu et cum malo spiritu creatam: animam vero bonam, partem scilicet Dei, pro meritis inquinationis suae per cibos et potum, in quibus antea colligata est, venire in hominem, atque ita per concubitum etiam carnis vinculo colligari. Ac per hoc Manichaei consentiunt Pelagianis, non crimen primi hominis transisse in genus humanum, neque per carnem, quam nunquam fuisse dicunt bonam, neque per animam, quam perhibent cum meritis inquinamentorum suorum, quibus polluta est ante carnem, venire in hominis carnem.* Diese Stelle kann uns ohne Zweifel auf das Richtige leiten. Augustin legt das Hauptgewicht darauf, daß die Manichäer die Natur des Menschen als eine von Anfang an böse, nicht aber als eine erst böse gewordene betrachteten, daß sie behaupteten, das Fleisch, oder der Leib des Menschen, sey an und für sich böse, die Seele des Menschen sey schon, ehe sie in den menschlichen Leib kam, in den Speisen und Getränken, mit welchen sie in den Leib überging, in einem Zustande der Beflekung gewesen; es fehlte also ihrer Ansicht von der Erbsünde, was

Augustin als einen wesentlichen Bestandtheil der seinigen ansah, die Annahme eines ursprünglich reinen und vollkommenen Zustandes der Menschennatur, aus welchem erst der Uebergang in den Zustand der Verdorbenheit erfolgte. Ebendeswegen haben auch die Manichäer keine Fortpflanzung der Schuld des ersten Menschen auf seine Nachkommen annehmen können, weil es keinen Zeitpunct gab, in welchem der erste Mensch sich diese Schuld erst zuzog. Allein bei näherer Betrachtung erscheint der Unterschied der beiden Vorstellungen nicht sehr bedeutend. Auch die Manichäer nahmen einen Zustand der Verdorbenheit der menschlichen Natur an, und wenn sie auch den Anfangspunct desselben weiter rükwärts sezten, so lassen doch auch sie diesen Zustand mit einem bestimmten Zeitpunct beginnen. Es ist jener Zeitpunct, in welchem die Seele wie durch eine Lokspeise sich verführen ließ, in den menschlichen Leib einzugehen. War sie auch, wie die Augustinische Stelle verstanden werden kann, zuvor schon durch die Vermischung mit der Materie beflekt (namentlich als die in den Pflanzen der Erde eingeschloßene Weltseele), so ist doch dabei eigentlich nur an die Endlichkeit der menschlichen Seele zu denken, und die der menschlichen Seele eigenthümliche Beflekung durch die Materie hat ihren Grund und Ursprung nur in der Verbindung derselben mit einem menschlichen Leib. Dies ist die dem Anfange des menschlichen Daseyns gleichzeitige, dasselbe erst constituirende Ursünde, dazu kam dann aber noch jene schon in die Sphäre des menschlichen Lebens fallende Sünde, die dem biblischen Sündenfalle zunächst entspricht, die geschlechtliche Vermischung, die jedoch eigentlich nur die Fortsezung jener ersten Sünde ist, und diese zu einer in steter Folge, in der Succeßion des menschlichen Geschlechts, sich fortpflanzenden machte. Kann auch nach der Augustinischen Lehre das Subject der Erbsünde nur die Seele seyn, so stimmt in der That die Manichäische darin

mit ihr überein, daß auch sie eine Veränderung annahm, durch welche die Seele ihre ursprüngliche Reinheit verlor, und in den Zustand einer fortdauernden Verunreinigung überging. Die Behauptung Gieselers, daß nach Manes die gute Seele keines Verderbnisses fähig war, daß die Manichäer auf keine Weise eine Erbsünde, eine der Lichtseele anklebende moralische Verderbniß gelehrt haben, kann ich nach der obigen Untersuchung nicht für richtig halten, da dies ebensosehr dem innern Zusammenhang des Systems als bestimmten Zeugnissen widerstreitet. Durch den Sündenfall ist keineswegs blos die physische Kraft der Lichtseele in dem Verhältniß zur bösen Seele geschwächt worden (was übrigens doch immer auch als ein deteriorirter Zustand anzusehen wäre), vielmehr konnte ja dieser sogenannte Sündenfall, der darin bestund, daß sich Adam zur Fortpflanzung seines Geschlechtes verleiten ließ, nur deswegen erfolgen, weil die Seele sich zuvor vom materiellen Leibe hatte gefangen nehmen lassen. Der dabei vorauszusezende unbegreifliche Hang, der die Seele zum leiblichen Daseyn hinzog, ist der eigentliche Sündenfall des Manichäischen Systems, und sofern dieser Abfall ins leibliche Daseyn sich bei der Zeugung jedes neuen Menschenlebens wiederholt, pflanzt sich der dabei zu Grunde liegende sinnliche Hang als Erbsünde fort. In der sinnlichen Lust, die den Menschen zur Zeugung treibt, äußert sich der ursprüngliche verborgene Keim der der Seele anhaftenden Unvollkommenheit und Verdorbenheit [22]). Was der Augustinischen Lehre noch Unterscheidendes bleibt, ist demnach nur dieß, daß Augustin nicht schon den Leib

22) Die beiden Theorien treffen noch näher zusammen, wenn wir noch dazu nehmen, daß auch Augustin besonders hervorhob, durch die sinnliche Lust bei der Zeugung, die *concupiscentia*, pflanze sich die Erbsünde fort, in dieser Lust äußere sich demnach die Erbsünde ganz besonders. Man vgl. Wiggers August. und Pelag. Berl. 1821. S. 100. f.

an und für sich für böse hielt, daher auch nicht schon das Eingehen der Seele in den Leib für den Sündenfall erklären konnte, der Sündenfall war ihm daher nur ein späterer Act, und zwar die Uebertretung eines positiven göttlichen Gebots, aber auch dieser erste Act der Sünde hätte ja ohne eine ursprünglich in der Natur des Menschen vorhandene Disposition, eine anfangs noch schlummernde sinnliche Begierde, nicht entstehen können. Augustin hebt in der obigen Stelle insbesondere auch noch dies hervor, nach den Manichäern, wie nach den Pelagianern, *non crimen primi hominis transisse in genus humanum.* Aber auch Manes konnte, wie Augustin, sagen, daß in der Seele des ersten Menschen alle Menschenseelen gesündigt haben, daß jede derselben mit einer ihr anhaftenden Schuld ins Daseyn trete, und wenn auch Augustin sich die Erbsünde mit dem strengen Begriff der Imputation gedacht wissen wollte, so ist es doch immer nur eine solche Sünde, deren Ursprung weit hinter das individuelle Bewußtseyn jedes einzelnen Menschen zurükfällt. Ja, nach dem Manichäischen Begriffe der Erbsünde stellte sich in gewißem Sinne die Identität der Ursünde jedes einzelnen Menschen mit der Ursünde des ersten Menschen noch bestimmter dar, sofern jede Seele mit derselben sinnlichen Lust, derselben Neigung zum leiblichen Leben, ins Daseyn tritt, die schon die Seele des ersten Menschen in die leibliche Hülle herabgezogen hat, und wenn die moralische Krankhaftigkeit, in welche Augustin das Wesen der Erbsünde sezte, gleichsam wie ein physischer Zustand der Seele durch die Zeugung fortgepflanzt werden soll, so scheint die Idee eines solchen Traducianismus mit keinem System besser zu harmoniren, als mit dem Manichäischen, das nach der einmal geschehenen Vermischung des Geistes mit der Materie eine so enge Beziehung beider auf einander annimmt. Wie man aber auch über einzelne Puncte urtheilen mag, die bemerkenswertheste

und wesentlichste Uebereinstimmung der beiden Systeme liegt in jedem Falle darin, daß Manes, wie Augustin, um das ethische Böse in seinem vollen Sinne aufzufassen, nicht blos bei der Erscheinung der Sünde in einzelnen sündhaften Handlungen stehen bleiben zu dürfen glaubte, sondern auf den tiefer liegenden, jeder Erscheinung vorangehenden Grund, die in der menschlichen Natur verborgene Wurzel, zurükgehen wollte. So kamen beide auf die Voraussezung einer schon ursprünglich vor jeder That bösen *concupiscentia. Omne enim peccatum*, sagt Manes in dem Briefe an die Menoch a. a. O. c. 187., *antequam fiat, non est, et post factum memoria sola ejus operis, non ipsa species manet, malum autem concupiscentiae, quia naturale est, antequam fiat, est, quum fit, augetur, post factum et videtur et permanet.* Daher sah Manes nach demselben Briefe, wie Augustin, die in der Kirche herrschende Sitte der Kindertaufe als einen Beweis dafür an, daß die Christen selbst eine ursprüngliche Beflekung der menschlichen Natur durch die That anerkennen. *His verbis interrogandi mihi sunt: si omne male actuale est, antequam malum quispiam agat, quare accipit purificationem aquae, cum nullum malum egerit per se? Aut si necdum egit, et purificandus est, licet* (oder *liquet*) *eos naturaliter malae stirpis pullutationem ostendere, illos ipsos, quos amentia non sinit intelligere, neque, quae dicant, neque, de quibus affirmant.* Zwar findet nun auch hier wieder eine gewisse Differenz statt, indem die Manichäer das Böse im Menschen, um es auf seine tiefer liegende Wurzel zu verfolgen, in gewissem Sinne als etwas Substantielles zur menschlichen Natur Gehöriges betrachteten, Augustin aber mit der Erbsünde nur den Begriff eines zufälligen Uebels verband. *Manichaei carnis concupiscentiam non tanquam accidens vitium, sed tanquam naturam ab aeternitate malam vituperant: Pe-*

lagiani eam tanquam nullum vitium, sed naturale sit bonum, insuper laudant: Catholica utrosque redarguit Manichaeis dicens, non natura, sed vitium est, Pelagianis dicens, non a patre, sed ex mundo est, ut eam velu malam valetudinem sanari utrique permittant, desinendo illi tanquam insanabilem credere, isti tanquam laudabilem praedicare. Contra duas epist. Pelag. II, 2 (Vgl. oben Anm. 21.). Allein wie Julian dem Augustin Unrecht that, wenn er ihn in der Lehre von der Erbsünde des Manichäismus beschuldigte, so hat man gewöhnlich auch vom Manichäismus einen unrichtigen Begriff, wenn man ohne nähere Bestimmung behauptet, er habe in der *concupiscentia* ein substantielles Böse der menschlichen Natur angenommen. Es kann dies doch nur insofern gelten, sofern die Manichäer den Leib oder das Fleisch, wie die Materie, nach der weiten Ausdehnung, die sie dem Begriffe des Bösen gaben, für das böse Princip hielten, kommt es aber, wenn von Sünde und Erbsünde die Rede ist, darauf an, wie weit die Seele, das nothwendige Subject der Sünde, vom Bösen berührt und beflekt worden ist, so konnten auch die Manichäer die *concupiscentia* nur für ein *accidens vitium* halten, sie ist ja erst durch das Zusammenseyn der Seele mit dem Leibe in der Seele gewekt worden, und nur sofern der Grund und Anlaß der die Seele verunreinigenden *concupiscentia* in der Materie oder dem Leibe liegt, ist sie, wie diese selbst, ein natürliches und substantielles Uebel. So trifft allerdings wieder, wie Julian meinte, die Manichäische Lehre mit der Augustinischen zusammen, aber der Begriff beider ist richtiger bestimmt.

Nach Manes, wie nach Augustin, ist die ursprünglich reine Natur des Menschen durch die Sünde beflekt worden, wie weit aber diese Beflekung sich erstrekt, betrifft die Frage von der Freiheit, die hier noch zu untersuchen ist: ob die Manichäische Lehre die Freiheit des Willens be-

haupte oder läugne? Auch dieser Theil der Manichäischen Anthropologie gehört unter diejenigen Puncte, über welche große Verschiedenheit der Meinung herrscht. Die Gelehrten, die den Manichäischen Lehrbegriff untersucht haben, widersprechen sich geradezu. Mosheim Comment. S. 842. f. und Walch Hist. der Kezer. Th. I. S. 768. behaupten sehr bestimmt, Manes und seine Schüler haben die Freiheit des Willens geläugnet, Beausobre T. II. S. 435. f. dagegen und Wegnern S. 90. nehmen das Gegentheil an, Gieseler a. a. O. S. 628. schwankt gewissermaßen zwischen beiden entgegengesezten Ansichten, Neander endlich, dessen Darstellung überhaupt die Manichäische Anthropologie nicht nach allen Seiten in ihr volles Licht sezt, hat diese für die richtige Auffassung des Systems im Ganzen nicht unwichtige Lehre gar nicht berührt. Es lassen sich allerdings sowohl für die Behauptung als für die Läugnung der Freiheit scheinbar gleich sprechende Stellen anführen, wo aber auf diese Weise bald das Eine bald das Andere als Lehrsaz aufgestellt wird, kann um so gewißer nur die Ansicht gelten, die mit dem ganzen Geiste des Systems zusammenstimmt. Es kommt daher hier nur darauf an, einen blos scheinbaren Widerspruch nicht für einen wirklichen zu nehmen, und wie so oft geschehen ist, bei Begriffen, welche, wie die Begriffe Freiheit und Sünde von so verschiedener Seite genommen werden können, Merkmale nicht willkührlich zu trennen, die nothwendig zusammengehören, was stete Verwirrung und Unklarheit zur Folge haben muß.

Schon nach allem demjenigen, was sich uns über die Manichäische Lehre von der Sünde ergeben hat, läßt sich nicht annehmen, daß Manes die Freiheit des Willens läugnen wollte. Ist die Sünde die eigene That der Seele, ist es Schuld der Seele, wenn sie der sinnlichen Lust in sich Raum gibt, so muß sie auch frei seyn. Die Gegner der

Manichäer behaupten daher mit Recht, die Erklärung, die Manes von der Entstehung der Sünde gebe, seze offenbar die Freiheit des Willens voraus. *Ipse etiam*, sagt Evodius De fide c. 5., *non potuit nisi fateri animas etiam, quas dicit ad Dei substantiam pertinere propria voluntate peccare*, mit Berufung auf zwei Stellen aus Mani's Schriften selbst, von welchen die eine aus dem zweiten Buche des Thesaurus, die andere aus der Epistola fundamenti genommen ist, nach welchen Manes die Seelen sich mit eigener freier Neigung für das Gute oder Böse entscheiden läßt. Die leztere dieser beiden Stellen ist schon S. 113. angeführt worden, die erstere macht für denselben Zweck Augustin gegen den Manichäer Felix De actis cum Fel. Manich. II, 5. geltend: *Audi, quemadmodum Manichaeus ipse confessus tamen esse liberum arbitrium, in thesauro vestro, cui tale nomen ad decipiendos homines indidistis, certe sic loquitur, quod et tu ipse cognoscis: „Hi vero, qui negligentia sua a labe praedictorum spirituum purgari se minime permiserint, et mandatis divinis ex integro parum obtemperaverint, legemque sibi a Deo liberatore datam plenius servare noluerint, neque, ut decebat, sese gubernaverint“ etc. Vides, in his verbis confirmatum esse, etiam a nesciente, quid loqueretur, liberum arbitrium. Qui enim servare legem non vult, in potestate ejus est, si velit. Non enim dixit, non potuerint, sed noluerint: hoc certe, quod nolunt servare legem, non a gente tenebrarum coguntur: si enim coguntur, non nolunt, sed non possunt; si autem nolunt, non utique coguntur, ut non faciant, sed voluntate sua nolunt. Hoc ergo, quod in eorum voluntate est, ut nolint, peccatum est certe sine aliqua necessitate gentis tenebrarum. Hoc agnosce esse peccatum sine necessitate gentis tenebrarum, et inde vides, unde veniant omnes culpae, unde merita culparum, unde,*

distributiones poenarum [23]). Was Augustin hier, obwohl mit Recht, aus den Worten Mani's folgert, spricht mit klaren Worten der Manichäer Secundinus aus, indem er in seiner Epist. ad August. der Seele das Vermögen zuschreibt, Tugend oder Laster zu wählen. *In medio (spirituum) posita est anima, cui a principio natura sua dedit victoriam. Haec si una cum spiritu virtutem fecerit, habebit cum eo vitam perpetuam, illudque possidebit regnum, ad quod dominus noster invitat, si vero a spiritu vitiorum incipiat trahi et consentiat, ac per consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem. Carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate. At si, cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inveniet misericordiarum auctorem. Non enim punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* Die Seele sündigt entweder unwillkührlich und bewußtlos, oder mit Absicht und Bewußtseyn, immer aber findet von ihrer Seite eine gewiße Zustimmung statt, und es steht daher auch in ihrer Macht, sich von dem Andrang des Bösen überwältigen zu lassen, oder nicht, sie hat von Natur das Vermögen, über das Böse zu siegen. Wo Freiheit und eigene Selbstbestimmung ist, ist auch Zurechnung, und je klarer sich die Seele ihrer Freiheit und Kraft zum Guten bewußt ist, desto höher ist der Grad ihrer Zurechnungsfähigkeit. Daher bestimmten die Manichäer den Begriff der

23) In demselben Zusammenhang führt Augustin (wie Evodius a. a. O.) für denselben Zweck auch noch eine Stelle aus einer von den Manichäern sehr geschätzten Schrift, den von einem gewißen Lucius verfaßten Actus, an: *Etenim speciosa figmenta, et ostentatio simulata et coactio visibilium nec quidem ex propria natura procedunt, sed ex eo homine, qui per se ipsum deterior factus est per seductionem.*

moriae pristinae reddita, recognoscit, ex quo origine trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum eme dans, quod nolens peccavit, possit per emendatione delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritu sibi reconciliationis apud Deum collocare, auctore s vatore nostro, qui nos docet et bona exercere et ma fugere [24]). — *Hoc nos dicimus, quod a contraria n tura anima cogatur delinquere, cui non vis esse ra cem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatu cum constet exceptis nostris corporibus mala in om mundo versari.* Was jedoch hauptsächlich gegen die V aussezung eingewendet wird, das Manichäische Syst lehre die Freiheit des Willens, ist die von demselben a gestellte Idee der Unveränderlichkeit der Natur der See Wie Gott seiner Natur nach nichts Böses wollen oder th kann, so kann auch die von Gott ausgeflossene Lichtse das nothwendige Gesez ihrer Natur nicht verläugnen. der **Disput. II. contra Fort.** behauptet Fortunatus, *qu nihil mali ex se proferat Deus omnipotens, et qu quae sua sunt, incorrupta maneant, uno ex fonte i violabili orta et genita, cetera vero, quae in hoc mun versantur contraria, non ex Deo manare, nec princi Deo paruisse in hoc seculo, i. e., quod non ex ipso o ginem trahant.* Daraus zieht nun Mosheim a. a. O.

24) Es folgen hier noch die Worte: *propositum est enim n bis, quod non ab aliqua contraria natura, sed s sponte homo aut justitiae serviat, aut peccatis se noxium faciat, cum nulla existente contraria gente, sola versatur anima in corpore constituta, cui Deu ut dicis, liberum arbitrium dedit, sine peccato esset, n peccatis se obnoxium faceret.* Es muß aber entweder diesen Worten ein Fehler seyn, oder zu *prop. est nobis* noch hinzuzudenken *a te*, so daß der zweite Saz *cum nul etc.* die Widerlegung des vorangehenden ist.

ließ. die Folgerung, daß Manes und seine Schüler der Seele kein *liberum arbitrium*, kein Vermögen, entweder das Gute oder Böse zu wählen, beilegen konnten. Die Seele könne ihrer Natur zufolge nur die Eine unwandelbare Richtung auf das Gute haben. Wenn daher gleichwohl die Manichäer bisweilen so reden, als ob die Seele mit freiem Willen sündige, selbst in die sinnliche Lust einwillige, so reden sie nur uneigentlich so: *anima divinae naturae filia malum velle ac probare nullo modo potest, et verus propterea ejus consensus non est. Dicitur vero anima consentire flagitiis malae animae, quando lumen suum ita obscurari a carne et mala anima sinit, viresque suas ita frangi, et debilitari, ut illis non resistat: consentit, quando superari et cogi se a malo animo patitur, ut non prohibeat, quae detestatur.* Allein eine solche Ueberwindung der Seele kann doch, wie schon oben bemerkt wurde, nicht gedacht werden, ohne daß die Seele selbst in ihrer innern Kraft und Widerstandsfähigkeit nachläßt, und insofern wenigstens selbst zum Bösen ihre Einwilligung gibt [25]). Ein positives Uebergewicht des Bösen

---

25) Augustin bemerkt, um zu beweisen, daß die Sünde nicht aus der Voraussetzung einer absolut bösen Substanz, sondern nur aus einem innern Hange der Seele erklärt werden könne, ganz gut Contra Secund. c. 19: *Unde illa consensio mala in ea natura, quam bonam esse concedis et praedicas? Quidquid enim patitur, ut consentiat malo, non utique pateretur, nisi pati posset. Quaero ergo, unde habeat ipsum pati posse? — Sicut enim in ligno, antequam frangatur, inest fragilitas, quae nisi inesset, frangi omnino non posset, — sic quaero in ista natura unde sit quaedam vel fragilitas, vel flexibilitas? — unde corruptibilitas, etiam antequam corruptor accederet?* Vgl. c. 13. 14. Allein alles dies trifft die Manichäer nicht: je klarer diese Sätze sind, desto unwahrscheinlicher wird nur die ihnen aufgebürdete Inconsequenz.

über die in der Natur der Seele liegenden Kräfte des Gu-
ten würde das ursprüngliche Verhältniß der beiden Princi-
pien völlig verrücken und die Natur der Lichtseele aufheben.
Auch Mosheim nimmt daher doch wieder an, daß die Seel
aus Trägheit und Nachläßigkeit sündigt, wenn sie nemlic
ihr Licht nicht gebraucht, um die Regungen und Begierde
des Körpers und der bösen Seele zurükzudrängen. Wa
heißt aber dieß anders, als zugeben, daß die Seele mi
freiem Willen sündigt, daß sie selbst die Urheberin der Sünd
ist [26])? Wollte man den scheinbaren Widerspruch der bei
den Behauptungen, von welchen die eine der Seele di
Willensfreiheit abspricht, die andere zugesteht, nicht au
diese Weise lösen, so käme allerdings zulezt die Manichäi
sche Lehre auf das hinaus, was Augustin **De actis cu**
Fel. Manich. II, 8. den Manichäern entgegenhält: *Secun*
dum vos nulla peccata sunt. Gens enim tenebraru
non peccat, quia suam naturam facit. Natura luci
non peccat, quia quod facit, facere cogitur. Nullu
ergo invenis peccatum, quod damnet Deus, nullum in
venis peccatum, quod poenitentia possit sanari, si au
tem poenitentia est, et culpa est, si culpa est et v
lun-

26) Welcher verwirrende Widerspruch es ist, auf der eine
Seite der Seele die Freiheit des Willens abzusprechen un
doch auf der andern die Sünde aus einer Nachläßigkeit d
Seele abzuleiten, fällt am meisten auf bey Walch S. 768.
„Da die gute Seele ihrer Natur nach gut, die böse ab
ihrer Natur nach böse ist, so folget einmal, daß keine Ei
heit des Willens statt habe, hernach, daß es im eigentliche
Sinn keine Sünde gebe. Doch ist es gewiß, daß die M
nichäer die Nachläßigkeit der guten Seele, den Bewegunge
des Körpers und der bösen Seele zu widerstehen, vor Sün
gehalten. Sie sündigt nur Unterlassungs- und keine Beg
hungssünden.“

luntas est, si voluntas in peccando est, natura non est, quae cogat. Daß aber die Seele das Subject der Sünde sey, haben die Manichäer nicht geläugnet, sondern immer vorausgesezt.

Bringen wir die Resultate unserer Untersuchung über die Lehre von der Zweiheit der Seelen und der Freiheit des Willens, welche leztere mit jener im Grunde zusammenfällt, und nur eine andere Seite desselben Gegenstandes ist, in einen soviel möglich vollständigen Zusammenhang, so scheint der Manichäische Lehrbegriff nur auf folgende Weise gedacht werden zu können:

1. Was die menschliche Seele auf eigenthümliche Weise unterscheidet, ist das Bewußtseyn ihrer Lichtnatur. Je klarer dieses Bewußtseyn in der Seele ist, desto mehr erhebt sie sich über die übrige ihr verwandte Schöpfung. Im Bewußtseyn ihrer Lichtnatur kann die Seele nur so wirken und sich äußern, wie es ihrer Natur gemäß ist, aber mit diesem Bewußtseyn ist ihr zugleich auch das Vermögen gegeben, jedem ihre Wirksamkeit hemmenden Einfluß zu widerstehen. Darin besteht ihre Freiheit, sie ist frei, weil sie durch keine äußere Macht gezwungen werden kann, sich anders zu bestimmen, als es ihrer Natur gemäß ist. Diese Freiheit ist allerdings zunächst eine äußere, Unabhängigkeit von äußerem Zwang, sie sezt aber eine innere Selbstbestimmung voraus, vermöge welcher die Seele sich selbst so bestimmt, wie es eine in ihrer Natur liegende Nothwendigkeit mit sich bringt. Ich sehe nicht ein, warum, wie Gieseler a. a. O. S. 628. behauptet, den Manichäern Freiheit in diesem Sinne, als moralische Selbstbestimmung der Lichtseele, undenkbar gewesen seyn soll, und warum sie auch hier moralische Verhältniße in physische verwandelt haben sollen. Der Mensch war auch ihnen ein freies moralisches Wesen, sofern er mit Selbstbewußtseyn der innern Rich-

tung seiner Natur folgt und dieser gemäß sich selbst bestimmt. [27]).

2. Je näher noch die Seele ihrem Ursprung ist, desto heller ist in ihr das Bewußtseyn ihrer Lichtnatur. Man vgl. die obigen Stellen, besonders die Stelle aus der Disp. **II.** contra Fort., in welcher von einem ursprünglichen Bewußtseyn die Rede ist, das die Seele wiederum in sich erneuen muß: *anima memoriae pristinae reddita recognoscit, ex quo originem trahat.*

3. Obgleich es zum Wesen der Seele gehört, daß sie

27) Schlechthin aufgehoben würde im Manichäismus die moralische Freiheit nur, wenn in diesem Systeme die Gottheit selbst nicht als eine mit Selbstbewußtseyn und Freiheit sich bestimmende Intelligenz, sondern nur als eine physisch wirkende Causalität gedacht werden könnte. Dann gälte, was Augustin Contra Faust. XXII, 22. sagt: *libertatem voluntatis illas particulas habuisse dicere non potestis, quam totus Deus ipse non habuit.* Allein zu dieser Annahme sind wir durch die bisherige Entwiklung wenigstens nicht berechtigt. Augustin selbst bezieht diese Behauptung auf den feindlichen Angriff des bösen Princips, welchem die Gottheit nur dadurch begegnen kann, daß sie jene Theile ihres Wesens preisgibt. Gott selbst habe daher keine Freiheit, *quia, si eas non mitteret in peccatum, totus a tenebrarum gente pervasus peccare cogeretur, quod si cogi non possit, peccavit, cum eas eo misit, ubi cogi possent.* Aber auch hier dürfen wir nicht an einen physischen Zwang denken. Obgleich Gott die Seelen sendet, so wird doch dadurch nicht ausgeschlossen, daß in ihnen selbst, wie Manes ausdrücklich behauptete, die Neigung lag, sich mit der Materie zu verbinden. Die Frage über das Verhältniß der Freiheit und Nothwendigkeit ist für das Manichäische System nicht schwieriger als für jedes andere, das auf einen jenseits des empirischen Bewußtseyns liegenden Zustand der Präexistenz zurükgeht, und die Seelen als Theile der göttlichen Substanz betrachtet.

sich ihrer Lichtnatur bewußt ist, so kann es doch geschehen, daß ihr lichtes Bewußtseyn sich periodisch verdunkelt, und in demselben Grade, in welchem dieses entschwindet, entschwindet ihr auch ihre Freiheit. Sie kann sich nicht mehr so bestimmen, wie es ihrer Natur gemäs ist, sondern es erhebt sich eine ihr entgegengesezte Natur, die sie gegen ihren Willen zwingt, in das einzuwilligen, was ihrer Natur zuwider ist. Es ist dies eine Folge der Verbindung der Seele mit einem materiellen Leibe, woraus sich die sinnliche Lust erzeugt, die Quelle aller Sünde. In dem Zustande der Sünde gleicht die Seele einem Gebundenen, Gefangenen, seiner Freiheit Beraubten. Betrachtet man sie für sich, so ist es völlig undenkbar, wie die reine, lichte, ihrer göttlichen Natur sich bewußte Seele in einen solchen Zustand der Verdunklung und Gebundenheit gerathen kann, es scheint vergeblich, den Erklärungsgrund in ihr selbst zu suchen, man kann es sich nicht anders denken, als ob eine dunkle, feindlich widerstrebende Gewalt gegen die Seele sich erhebt, und doch objectivirt sich in dieser *contraria et inimica nobis substantia* oder *natura* nur das unbegreifliche Etwas, das gleichwohl in der Seele selbst liegt, zwar als unsichtbarer, verborgener Punct, aber doch mit der Möglichkeit, ihr ganzes Wesen mit Dunkel zu überziehen. Ebendeswegen, weil es als eine der Seele fremdartige, ihr widerstreitende Macht erscheint, stellt es sich in der Betrachtung gleichsam aus der Seele heraus, und ihr entgegen, als etwas, worin die Seele ihr eigenes Wesen nicht erkennen kann, worin ihr gleichsam ein anderes, von ihr verschiedenes Subject, eine andere Seele, gegenüber tritt. Was der bekannte homerische Ausdruck: *ἑκὼν ἀεκόντι γε θυμῷ* einfach, aber sinnvoll sagt, um den bei einer wider besseres Wissen und Gewissen beschlossenen Handlung nothwendig stattfindenden innern Kampf des Gemüths mit sich selbst zu bezeichnen, dies und nichts anders soll mit dem Manichäischen Saze:

daß der Mensch, weil ja, wie Augustin sagt, die *natura lucis non peccat*, nicht freiwillig, sondern gezwungen und gegen seinen Willen sündigt, gesagt seyn. Es ist nach den obigen Stellen ein *cogi et trahi*, aber doch wieder ein *consentire*, und jenes *cogi et trahi* hat seinen lezten Grund doch nur in dem *consentire*, weil die Seele als das selbstthätige Princip eigentlich nie gezwungen werden kann, und auch nach der Manichäischen Lehre nie aufhört, das Subject der Sünde zu seyn. Ist diese Ansicht, wie ich nicht zweifle, die richtige, so kann ich die Art, wie Wegnern die Streitfrage über das Manichäische *liberum arbitrium* löst, nicht ganz genügend finden. Versteht man, sagt Wegnern S. 92., unter demselben das Vermögen, so oder anders zu handeln, Gutes oder Böses zu thun, so würden die Manichäer gar sehr protestiren, wenn man ihnen ein solches *arbitrium* zuschreiben würde. *Liberum arbitrium ergo non est mera eligendi facultas, sed potius hominis est potestas, ea, quae ratio vera ac justa cognovit, sequendi et perficiendi, est igitur licentia, non malum aut bonum, sed solum bonum eligendi, quum is, qui cupiditatum vi agitur, liberum se esse nullo modo dicere possit, sed concupiscentia captus teneatur. Eamque, quam nunc diximus, libertatem Manichaei quoque animae vindicarunt.* Haben wir aber bei der Bestimmung des wahren Characters der Manichäischen Lehre nicht blos auf das zu sehen, was die Manichäer wörtlich und buchstäblich lehrten, sondern auch auf das, was sie nach der Consequenz ihres Systems, wenn auch stillschweigend, doch nothwendig voraussezen mußten, so werden wir sagen müssen, der von der Begierde Beherrschte sey zwar allerdings ein Gezwungener und Gebundener, aber doch nur ein solcher, der sich selbst zwingen und binden ließ. Von einem *consentire* neben einem *cogi et trahi* könnte auf keine Weise die Rede seyn, wenn nicht die Seele, so-

sehr es auch ihrer Natur gemäß ist, sich nur auf das Gute zu richten, auch das Vermögen hätte, dem Entgegengesezten in sich Raum zu geben, das Böse in sich aufzunehmen, somit sich für das Eine wie für das Andere zu bestimmen. Ausdrüklich mochten immerhin die Manichäer ein *liberum arbitrium* in diesem Sinne, als eine *licentia peccandi,* nicht anerkennen, aber nur darum, weil sie sich psychologisch die Entstehung der Sünde aus der einfachen und reinen Lichtnatur der Seele nicht erklären konnten, da sie sie aber doch wieder in die Seele selbst versezten, so war es, wie sie dadurch selbst erklärten, so zu sagen, nur eine psychologische Illusion, die ihnen jenes in der Seele verborgene, unbegreifliche, ihr fremdartige Etwas aus der Seele herausstellte, gleichsam als das falsche Gegenbild der wahren Seele, oder als den bösen, dunklen Genius, der dem guten Lichtgenius, der die Seele führt, als Gegner gegenüber steht.

4. Auch die reine Lichtseele hat demnach, wie auch in der Natur überall dem Lichte der Schatten zur Seite geht, ihre Schattenseite, sie kann der Uebermacht der Finsterniß nicht widerstehen, mit welcher gleichsam ein böser Feind ihr den lichten Tag des Bewußtseyns raubt und in dunkle Nacht verkehrt, und sie aus dem Zustande der Freiheit in einen Zustand der Gebundenheit hinabdrükt. Aber auf der andern Seite, darauf drang die Manichäische Lehre mit allem Nachdruk, bleibt der Seele auch in diesem Zustande der Verdunklung und Gebundenheit doch stets ein Lichtstrahl des Bewußtseyns ihrer Lichtnatur, und darin zugleich die Bedingung der Möglichkeit einer Befreiung aus den Banden, in welcher sie die Sünde gefangen hält. Ebendadurch, daß die Manichäische Lehre die Sünde nur als etwas Unfreiwilliges, als einen der Seele wie von einer fremden Macht zugefügten Zwang, als einen ihrer Natur widerstreitenden Zustand betrachten kann, wird aufs bestimmteste anerkannt, daß auch die von der Sünde überwältigte

Seele dennoch das Bewußtseyn ihrer wahren Natur und Bestimmung festhält, wenn es auch noch nicht kräftig genug ist, die sie umstrikenden Bande sogleich zu zerreißen. Es bedarf nur einer Anregung, um das ursprüngliche verdunkelte Bewußtseyn wieder zu erneuern und in seinem vollen Lichte hervortreten zu lassen. *Nam quia inviti peccamus*, heißt es in der obigen Stelle, *et cogimur a contraria et inimica nobis substantia, idcirco sequimur scientiam rerum* (deswegen suchen wir eine klare Kenntniß unserer ganzen Lage zu gewinnen und aus ihr wieder herauszukommen). *Qua scientia admonita, et memoriae pristinae reddita recognoscit, ex quo originem trahat etc.* S. oben S. 190. Daher wurde von den Manichäern das Strafbare der Sünde nicht sowohl in den Act der Sünde selbst, zu welcher ja die Seele wie mit einer unwiderstehlichen Gewalt hingezogen wird, als vielmehr in den Mangel des Schmerzes über die Sünde gesezt (*non punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* S. oben S. 187.), indem sie dabei mit Recht voraussezen zu dürfen glaubten, die Seele könne ihre wahre Natur nicht wohl so sehr verläugnen, daß sie nicht, was Sünde ist, als Sünde anerkennen und verabscheuen müßte. Ist dieses ursprüngliche, nie völlig verschwindende und verdunkelte Bewußtseyn der Seele wiedererwekt, so erscheint sie dann auch wieder in ihrem wahrhaft göttlichen Ursprung und in dem Zustande der Freiheit, in welchem sie ihrer Natur gemäs nur im Guten lebt. *Negasti* (erwiedert Fortunatus in der **Disp. I.** auf die Behauptung Augustins: *animam videmus et peccatricem esse, et in aerumna versari, et veritatem quaerere, et liberatore indigere: haec mutatio animae ostendit mihi, quod anima non sit Deus, nam si anima substantia Dei est, substantia Dei errat etc.*), *animam ex Deo esse, quamdiu peccatis ac vitiis et mundanis rebus deseruit et errore ducitur, quod*

fieri non potest, ut aut Deus hoc patiatur, aut substantia ejus. Est enim Deus incorruptibilis, et substantia ejus immaculata est et sancta. Hic vero quaeritur a nobis, utrum anima ex Deo sit necne. Quod nos fatemur et ostendimus ex Salvatoris adventu, ex ipsius sancta praedicatione, ex ipsius electione, dum animis miseretur, et secundum ejus arbitrium anima venisse dicitur, ut eandem de morte liberaret et perduceret eam ad aeternam gloriam, et restitueret patri. Wenn dies zu geschehen beginnt, dann ist, wie Fortunatus nachher sagt, *anima memoriae pristinae reddita.* Augustin hält dem Manichäer die Paulinische Stelle entgegen: *eramus naturaliter filii irae.* Darauf sagt Fortunatus: *si secundum animam dicisset Apostolus, quod simus naturaliter filii irae, alienata esset anima ore Apostoli a Deo. Et hoc modo tu ratione ostendis, quod anima non sit Dei, quia naturaliter, inquit Apostolus, sumus irae filii. Si vero, secundum quod lege tenebatur, idem Apostolus ex semine Abrahae, ut ipse contestatur, descendens: constat eum corporaliter dicisse, nos fuisse filios irae, sicut et ceteros. Animae vero substantia ostendit, quod sit ex Deo, et animam aliter non posse reconciliari Deo, nisi per magistrum, qui est Christus Jesus.* Hieraus erhellt dann auch, um auf das Obige zurückzukommen, die eigentliche Differenz der Augustinischen und Manichäischen Lehre von der Erbsünde, so weit sie durch die Lehre von der Freiheit des Willens bestimmt wird. Eine die menschliche Natur in solchem Grade durchdringende Verdorbenheit, daß dem natürlichen Menschen, wie Augustin in seinem spätern System den Pelagianern gegenüber behauptete, alle bessere Erkenntniß, alle Kraft zum Guten und alle Freiheit fehlt, lehrten die Manichäer nicht, vielmehr mußte nach ihrer Ansicht auch in dem verdunkelten Bewußtseyn stets so viel Licht zurückbleiben, daß der Mensch bei

der ersten Anregung sich zu dem ursprünglichen reinen Bewußtseyn seiner Natur und seiner ursprünglichen Freiheit wieder erheben kann. Der Seele bleibt stets in ihrer Natur der Sieg gesichert. *A principio natura sua victoriam dedit animae,* wie Secundinus in der *Epist. ad Aug.* sagt.

Im Allgemeinen sind es, wenn wir auf das Ganze zurükbliken, und die Manichäische Lehre mit der gewöhnlichen, von den christlichen Lehrern vorgetragenen nach den allgemeinsten Beziehungen vergleichen, zwei Hauptpuncte, die wir zu beachten haben, um den eigenthümlichen Character des Manichäischen Systems richtig aufzufassen: 1) die weite Ausdehnung, die dem Begriff des Bösen gegeben wird, 2) die damit zusammenhängende Gewohnheit, auch das dem ethischen Gebiete nicht Angehörende als ein Lebendiges, Persönliches und Selbstthätiges darzustellen. Was das Erstere betrifft, so ist es dem Manichäismus, wie wir schon früher gesehen haben, durchaus eigen, den Menschen als Glied des kosmischen Ganzen so zu betrachten, daß er vollkommen im Kleinen ist, was die Welt im Großen in sich enthält, und ebenso auch seine Natur nichts in sich haben kann, wovon nicht die Elemente und Keime in der allgemeinen Natur der Dinge liegen. Auch das Böse, das in dem Bewußtseyn des Menschen sich ausspricht, muß daher seine Wurzel ausserhalb des Menschen haben. *Hoc nos dicimus,* sagt Fortunatus in der **Disp. II.**, *quod a contraria natura anima cogatur delinquere, cui non vis esse radicem, nisi hoc tantum, quod in nobis malum versatur, cum constat exceptis nostriscorporibus mala in omni mundo versari. Non ista in corporibus solum habemus, in toto mundo versantur, et quae nominibus valent bona* [28]), *mala radix haeret. Nam dixit dignatio*

---

28) So scheint dieser Saz gelesen werden zu müssen: die gewöhnliche Lesart: *non ista, quae in corp. — versantur, et nominibus valent etc.* gibt keinen Sinn.

tua [29]), *quod haec sit radix malorum, cupiditas, quae in nostris corporibus versatur, cum, quando non est cupiditas mali ex nostris corporibus, ex principali illa contraria natura versatur in toto mundo. Apostolus etenim nominavit id radicem esse malorum, cupiditatem, non unum malum, quam dixisti radicem omnium malorum. Cupiditas vero non uno modo intelligitur, quam dixisti radicem esse omnium malorum, quasi quae in corporibus nostris solum versetur, cum constet, hoc, quod in nobis versatur malum, ex auctore mali descendere, et portiunculam esse mali hanc radicem, quam tu esse dicis, ut non sit ipsa radix, sed portiuncula mali, ejus mali, quod ubique versatur. Quam radicem et arborem malam Dominus noster appellavit, nunquam fructus bonos afferentem, quam non plantavit pater suus, ac merito eradicari et in ignem mitti.* Vgl. auch die S. 170. angeführte Stelle. So strebt der Manichäische Dualismus jede in einer einzelnen Sphäre gegebene Erscheinung in ihrem Zusammenhang mit seinen allgemeinen Principien zu begreifen. Wird aber dem Begriff des Bösen eine so große Ausdehnung gegeben, die Wurzel des Bösen im Menschen außerhalb des Menschen gesucht, so muß, da das Böse im Menschen als ein selbstthätiges, ethisches erscheint, ein ebenso selbstthätiges Böse außerhalb des Menschen angenommen werden. Darum gestaltet sich nun, was in dem menschlichen Leibe und in der Materie nur als Reiz und Anlaß liegt, zu einem selbst-

---

29) Augustin hatte zuvor gesagt: ***Radicem radicis quaerere non possum. At si est aliud malum, cujus radix non est cupiditas, non erit omnium malorum radix cupiditas. Si autem verum est, omnium malorum radicem esse cupiditatem, frustra aliud aliquod mali genus quaerimus.***

thätigen Princip, zu einer bösen Substanz, von welcher die der guten Seele sich entgegenstellende böse Seele, der *spiritus concupiscentiae*, ausgeht. Die Manichäer benüzten dafür die apostolische Stelle: *quod non solum esset luctatio contra carnem et sanguinem, sed et contra principes et potestates, et spiritalia nequitiae, et dominationem tenebrarum. Si ergo*, sezt Fortunatus **Disp. II.** hinzu, *utrobique mala versantur et nequitiae habentur, jam non solum est malum in nostris corporibus, sed in toto mundo, ubi videntur versari animae, quae sub coelo isto versantur et implicatae sunt.*

Vierter Abschnitt.

Christus und die Erlösung, die Zurükführung der Seelen aus der materiellen Welt und ihr endliches Schiksal.

Die aus der göttlichen Lichtsubstanz emanirte Seele hat sich mit der Materie vermischt, und durch alle Theile der Natur verbreitet. Als *Jesus patibilis* seufzt sie im tiefen Schooße der Erde, und in allen Gewächsen, in welchen sie an den Boden der Endlichkeit angeheftet ist, über das düstere Dunkel, in das sie hinabgestoßen ist, über die engen Bande, in welchen sie festgehalten wird; in der Vielheit der individuellen Menschenseelen, in die sie sich getheilt hat, fühlt sie in dem materiellen Leibe, in welchen sie, wie in einen Kerker, eingeschlossen ist, die Uebermacht des bösen Princips, und den Schmerz der Sünde, zu welcher sie, im Widerspruch mit ihrer reinen Lichtnatur, sich hingezogen sieht. Ueberall, wo sie in der geschaffenen materiellen, endlichen Welt sich befindet, ist Dunkel, Gefangenschaft, feindliche Gewalt ihr Loos. Aber alles dies ist nur die Eine Seite der kosmischen Entwiklung, des durch alles hindurchgehenden großen Kampfes der beiden Principien, es ist nur der Uebergang von der Lichtwelt zu der sich ihr entgegenstellenden Schattenwelt, und der ganze Weltlauf bliebe einseitig, unvollendet, wie in der Mitte unterbrochen und abgeschnitten, wenn es nicht auf dieselbe Weise auch wieder einen Uebergang von der Schattenwelt zur Lichtwelt

gäbe. Das mit der Materie Vermischte muß wieder von ihr ausgeschieden, das Gebundene befreit, das Gefangene erlöst werden, eine allgemeine Läuterung alles psychische Leben, so viel möglich, zu seiner ursprünglichen Reinheit zurükführen. *Ipsam partem naturae Dei ubique permixtam in coelis, in terris, sub terris, in omnibus corporibus siccis et humidis, in omnibus carnibus, in omnibus seminibus arborum, herbarum, hominum, animalium — ligatam, oppressam, pollutam solvi, liberari, purgarique dicunt, non solum per discursus solis et lunae et virtutes lucis, verum etiam per electos suos.* Aug. **De nat. boni c. 44.** Die Weltschöpfung kann nicht ohne eine Erlösung seyn, wie die Seelen in einen Zustand der Knechtschaft und Noth herabgesunken sind, so muß es auch einen Befreier geben, der der leidenden und ringenden Seele beisteht. *Dicitis — Deum — misisse hanc virtutem, de cujus commixtione cum malo et tenebrarum gente mundus sit fabricatus. Hinc esse, quod hic animae bonae laborant, serviunt, errant, corrumpuntur, ut necessarium haberent liberatorem, qui eas ab errore purgaret, et a servitute liberaret.* Aug. **Contra Fortunat. I.** Dies ist im Allgemeinen der Inhalt des noch übrigen vielumfassenden Theils der Manichäischen Lehre.

Wie das Manichäische System die Schöpfung der Welt durch besondere göttliche Kräfte erfolgen läßt, durch eine *δύναμις παθητική* und eine *δύναμις δημιουργική*, wenn wir sie mit den allgemeinsten Ausdrüken bezeichnen wollen, so steht auch dem allgemeinen Läuterungsproceß, welchem das ganze Naturleben unterworfen ist, eine eigene Lichtpotenz vor, die denselben nach einem bestimmten Geseze leitet, und es erhellt sogleich auch, in welchem Verhältniß diese dritte göttliche Potenz zu den beiden andern steht. Wenn in der *δύναμις παθητική* die göttliche Substanz

sich nach Einer Seite ihres Wesens in die Endlichkeit der geschaffenen Welt dahingibt, sich dadurch selbst einem leidenden Zustand unterwirft, wenn die *δύναμις δημιουργικὴ* die Grenze bestimmt, bis zu welcher die Mischung der beiden entgegengesezten Principien, woraus die geschaffene endliche Welt hervorgeht, sich erstreken darf, so ist es die dritte Potenz, die wir im Allgemeinen die erlösende nennen können, welche das durch die *δύναμις παθητικὴ* gleichsam Verfehlte wieder gut machen, das durch sie gesezte leidende Verhältniß wieder aufheben will. Stellt sich in der *δύναμις παθητικὴ* ein gewißes Uebergewicht des dunkeln Princips über das lichte, in der *δύναμις δημιουργικὴ* ein so viel möglich wiederhergestelltes Gleichgewicht der Principien dar, so soll sich dagegen durch die dritte Potenz das Uebergewicht wieder auf die Seite der lichten Princips neigen. Bei Alexander von Lycopolis, der die beiden erstern Kräfte als die *δύναμις παθητική* und die *δύναμις δημιουργηνὴ* bezeichnet, heißt die dritte Kraft die *δύναμις ἐπὶ τὸ φωτοειδὲς τοῦ ἡλίου καθέλκουσα.* c. 4.

Die nähere Betrachtung dieser dritten Kraft, der erlösenden Potenz, führt uns auf die Manichäische Christologie und Trinitätslehre. Dabei müssen wir jedoch vor allem die Bemerkung voranschiken, daß wir uns den richtigen Gesichtspunct verrüken würden, wenn wir uns durch die von den Manichäern selbst gewählte, und in den Darstellungen der Manichäischen Lehre herkömmliche christliche Terminologie verleiten lassen wollten, der Manichäischen Trinitätslehre völlig dieselbe Stellung zu geben, die die christliche Lehre von dem Sohne Gottes und dem heiligen Geist in dem christlichen Systeme hat, oder es wohl als eine Aufgabe des Geschichtschreibers anzusehen, den Beweis zu führen, daß die Manichäer in diesem Puncte wenigstens von der damaligen Orthodoxie im Grunde gar nicht oder

nur wenig abgewichen seyen [1]). Die Manichäische Lehre hat allerdings eine Seite, die die christliche sehr nahe berührt, aber aus Gründen, von welchen im Folgenden weiter die Rede seyn wird, scheint mir eine getreue Darstellung derselben vorzüglich darauf bedacht seyn zu müssen, ihren ursprünglichen Character von dem christlich modificirten so viel möglich zu unterscheiden.

Schon Manes selbst scheint sich gerne der Sprache der christlichen Trinitätslehre bedient zu haben. Seine Epistola fundamenti enthält wenigstens die derselben angepaßte Begrüßungsformel: *Pax Dei invisibilis et veritatis notitia sit cum fratribus suis et carissimis, qui mandatis coelestibus credunt pariter ac deserviunt: sed et dextera luminis tueatur et eripiat vos ab omni incursione maligna et a laqueo mundi, pietas vero sancti spiritus intima vestri pectoris adaperiat, ut ipsis oculis videatis animas vestras.* Aug. De actis cum Fel. Manich. I, 16. Am bestimmtesten erklärte sich der africanische Manichäer Faustus über die Trinitätslehre als ein Dogma des Manichäischen Lehrbegriffs bei Augustin Contra Faust. XX, 1. *Nos patris quidem Dei omnipotentis et Christi filii ejus, et spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen, sed patrem quidem ipsum lucem incolere summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat: filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam, virtutem quidem ejus*

1) Wie namentlich Beausobre auf seine Darstellung der Manichäischen Trinitätslehre mit der Bemerkung übergeht: *On vient de voir, que les Manichéens n' étoient pas aussi heretiques, qu' on le pense, sur l'article des attributs divins. On ne sera pas faché de les trouver orthodoxes, ou a peu pres, sur celui de la trinité.* T. I. S. 517.

in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna: nec non et spiritus sancti, qui est majestas tertia, aeris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cujus ex viribus ac spiritali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. Zu demselben Glauben bekennt sich der Manichäer Fortunatus bei Augustin in der **Disp. I.**: *His rebus credimus et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus animi nostri mandatis ejus obtemperare, unam fidem sectantes hujus trinitatis, patris et filii et spiritus sancti.* Der heilige Geist scheint nur aus Rüksicht auf die christliche Lehre in die Manichäische gekommen, und nach dem Character derselben in die Luft gesezt worden zu seyn. In dem Systeme selbst hat er keine weitere Bedeutung, und darf auch mit dem ζῶν πνεῦμα, oder *spiritus potens*, wie die δύναμις δημιουργικὴ sonst genannt wird, nicht verwechselt werden, da er, wenn er mit dieser zusammenfiele, nicht wohl die dritte Stelle der göttlichen Trias einnehmen könnte. Wir haben es daher nur mit dem Manichäischen Christus zu thun. Zur genaueren Bestimmung des Begriffs desselben gehört zunächst die Frage, in welchem Verhältniß er theils zu dem ersten Menschen, theils zu dem demiurgischen Geist stehe, worauf hier um so mehr Rüksicht zu nehmen ist, da gerade hierüber Neander und Gieseler abweichende Meinungen aufgestellt haben. Neander sagt über den Manichäischen Christus (**1, 2.** S. 832.): „Ohngefähr was das Zoroastrische System von dem Mithras als dem Genius (Jzed) der Sonne lehrte, übertrug Mani auf seinen Christus, — die von der Sonne und dem Monde aus wirkende reine Seele. Wie er diese Seele von dem Urmenschen abstammen ließ, so deutete er dahin den biblischen Namen „Menschensohn" (υἱὸς ἀνθρώπου), und wie er die reine, freie, in der Sonne thronende Seele — und die ihr verwandte, durch die ganze

Natur verbreitete, durch die Vermischung mit der Materi getrübte, gefangene Seele von einander unterschied, so un= terschied er daher auch einen über alle Berührung mit de Materie erhabenen, keinem Leiden unterworfenen und eine in der Materie gleichsam gekreuzigten leidenden Menschen= sohn." Gieseler dagegen (Theol. Stud. und Krit. I, 3 S. 611.) bezweifelt diese Ableitung des Manichäischen Chri= stus von dem ersten Menschen, die eben so wenig von ei nem frühern Bearbeiter angenommen, als in den Quelle oder durch den Zusammenhang des Systems angedeutet sey Der erste Mensch, als aus der Mutter des Lebens ausge flossen, stehe schon auf einer niedern Stufe: die von ihn ausgegangenen Emanationen seyen einer Vermischung mi der Finsterniß fähig. Eben deßhalb würde es aber inconsequen gewesen seyn, den vorzüglichsten Aeon Christus von den ersten Menschen abstammen zu lassen. Christus heiße aus= drüklich Sohn Gottes, weil aus demselben unmittelba ausgeflossen, daher sey Christus jeder Vermischung mit de Materie unfähig, er könne also nicht Sohn des ersten Men schen seyn, der von seinem Wesen schon so viele Lichtfun ken der Vermischung mit der Materie preisgab. Unge achtet dieser Gründe scheint mir leicht gezeigt werden z können, daß die Neandersche Meinung mit geringer Modi fication die einzig richtige ist. Der Manichäische Christu hat allerdings sein Daseyn aus dem ersten Menschen, nu dürfen wir ihn nicht für eine von ihm ausgegangene Ema nation, einen von ihm abstammenden und insofern au unter ihm stehenden Aeon halten. Daß Christus seine Siz in Sonne und Mond hat, ist unbezweifelte Lehre d Manichäer. Bringen wir nun damit in Verbindung, wa die Manichäer über die Erschaffung von Sonne und Mon lehrten, so wird der Manichäische Begriff von Christus s gleich klar. Alexander von Lycopolis sagt c. 3. ausdrüklic als die demiurgische Kraft kam, und die Welt schuf, so

derte

derte sie zuerst von der Materie aus, was bei der Vermischung jener andern zuvor gesendeten göttlichen Kraft mit der Materie von dieser am wenigsten berührt und afficirt worden war, und bildete daraus Sonne und Mond. Erinnern wir uns nun aus der obigen Darstellung, daß die mit der Materie sich vermischende göttliche Kraft bei Alexander dasselbe ist, was sonst der Manichäische Urmensch genannt wird, daß die Lichtsubstanz des Urmenschen und die dunklen Leiber der Fürsten der Finsterniß die Elemente sind, aus welchen die Welt nach ihrer doppelten Seite, der lichten und der dunkeln, besteht, so kann mit Recht gesagt werden, der mit Sonne und Mond zusammengedachte Christus sey die in dem unterliegenden, von den Mächten der Finsterniß überwältigten Urmenschen zurükgebliebene reine Lichtsubstanz. In den Acten der Disp. des Archel. c. 7. wird der Ausdruk gebraucht, Sonne und Mond seyen aus den λείψανα τῆς ψυχῆς geschaffen worden (τὸ ζῶν πνεῦμα ἔκτισε τοὺς φωστῆρας, ἅ ἐστι τῆς ψυχῆς λείψανα, καὶ οὕτως τὸ στερέωμα κυκλεῦσαι). Wird, der Materie gegenüber, das eigentliche Wesen des Urmenschen als ψυχὴ, als Weltseele, bezeichnet, so ist Christus die reine, von dem Einfluße der Materie nicht getrübte Seele, die reine Lichtsubstanz der Weltseele. Unterscheidet man von der ψυχὴ als das reinste und geistigste Element derselben den νοῦς, so kann es uns nicht befremden, bei dem Platoniker Alexander von Lycopolis (c. 4.) die Angabe zu finden, nach dem Manichäern sey Christus der νοῦς. In demjenigen Theile der geschaffenen Welt, in welchem das Dunkel vor dem Licht, das materielle Leben vor dem psychischen weit vorherrscht, stellt sich uns der Leib der Weltseele dar, in der reinen Sonne aber, die ja, nach der allgemeinen Ansicht der Alten, das weltregierende Gestirn ist, thront der königliche, nach göttlichem Gesez den Weltlauf lenkende Verstand. So betrachtet steht Christus in sehr naher Beziehung zum Urmenschen, er ist das

wahrhaft Göttliche, an sich Seyende in dem Urmenschen, oder der ideale Urmensch, im Gegensaz gegen den der Erscheinungswelt angehörenden Theil desselben, und die Einwendung Gieselers, daß das Wesen des Urmenschen schon zu sehr von der Materie berührt sey, als daß der der Vermischung mit der Materie unfähige Christus aus ihm abstamme, beruht auf der unrichtigen Voraussezung, daß das ganze Wesen des Urmenschen, und zwar durchaus in demselben Grade, der Vermischung mit der Materie preisgegeben worden sey, da doch die Schriftsteller selbst verschiedene Grade der Mischung unterscheiden. Ebendeswegen bedarf auch die Behauptung, Christus sey als Sohn Gottes unmittelbar aus Gott ausgefloßen, einer gewißen Beschränkung. Die Manichäer bekannten allerdings, wie Faustus bei Augustin **Contra Faust. XX, 2.** vgl. **V. 3.** versichert, daß Christus der Sohn Gottes sey, aber sie behaupteten zugleich, Jesus Christus sey der Sohn des Urmenschen. **Contra Faust. II, 3. 4.:** *Primi hominis filium credi vultis Dominum Jesum Christum.* Vgl. **V, 4.** Aus der göttlichen Substanz ausgeflossen war demnach Christus nur, sofern der Urmensch, wie sie sagten, *de substantia Dei* war, *id ipse existens, quod Deus*, a. a. O. **XI, 3.**, oder, sofern die in dem Urmenschen aus Gott emanirten reinen Lichtwesen, Sonne und Mond, Theile der göttlichen Lichtsubstanz waren. Vgl. Aug. **Contra Faust. V, 11. De duab. an. c. 6.** Christus konnte in dieser Beziehung ebensogut Menschensohn als Gottessohn genannt werden [2]). Wie der Urmensch der Sphäre der werdenden und gewordenen Welt angehört, so bezieht sich auch Chri-

2) Die Unterscheidung eines *υἱὸς ἀνθρώπου ἀπαθὴς* und *υἱὸς ἀνθρώπου ἐμπαθης*, die Neander S. 833. dem Manes zuschreibt, finde ich wenigstens in dieser Form in den Quellen nicht begründet. Vgl. Gieseler S. 611. Es scheint sogar, die Manichäer haben sich nicht einmal Christus als völlig *ἀπαθὴς* und von dem Kampfe auf keine Weise afficirt gedacht. S. oben S. 67. 73.

stus nach dem Manichäischen Begriff nicht auf innere Verhältnisse des göttlichen Wesens, sondern nur auf das Verhältniß Gottes zur Welt: er trat mit der Welt erst ins Daseyn, weswegen der Manichäer Secundinus in der Epist. ad August. Christus das *verbum* nennt, *natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret* (*Deus*). Aus eben dieser Stelle erhellt, daß die Manichäer auf ihren Christus auch den Begriff des göttlichen Logos übertrugen, wie sie auch die Weltseele bisweilen mit dem Ausdruke *sermo Dei* bezeichneten (*Sermonem Dei ligatum esse in gente tenebrarum. — Asseritur vel virtus Dei, vel pars aliqua, vel sermo Dei posse commutari, violari, corrumpi, ligari.* **Disp. I. 11.** contra Fortun.). Der eigenthümliche Ausdruk aber, mit welchem die Manichäer Christus als den Sohn Gottes bezeichneten, war *dextera luminis* (vgl. die S. 206. aus der **Ep. fund.** angeführte Stelle Mani's), *δεξιὰ τοῦ φωτὸς* (wie in dem Briefe des Manes an Marcellus in den Acten der Disp. des Arch. c. 5.) [3]). Daß diese Bezeichnung wie Gieseler a. a. O. S. 610. behauptet, eine Travestirung des neutestamentlichen Dogma von dem Sizen Christi zur Rechten Gottes sey, finde ich unwahrscheinlich, weil ich überhaupt die Ueberzeugung habe, daß das Manichäische System weit weniger, als gewöhnlich angenommen wird, einen ursprünglich christlichen Character gehabt habe. Ich möchte jenen Ausdruk lieber auf die Weltanschauung beziehen, die Plutarch **De Is. et Os.** c. 32. den Aegyptiern zuschreibt, die aber wohl überhaupt als eine orientalische angesehen werden darf: *Αἰγύπτιοι*

3) Manes wünscht hier dem Marcellus: *ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς διατηρήσει σε ἀπὸ τοῦ ἐνεστεῶτος αἰῶνος πονηροῦ, καὶ τῶν συμπτωμάτων αὐτοῦ, καὶ παγίδων τοῦ πονηροῦ.* — Ueber die auch in den Acta Thomae c. 45. Jesu gegebene Benennung *ἡ δεξιὰ τοῦ φωτὸς* s. Thilo S. 195.

οἴονται τὰ μὲν ἑῶα τοῦ κόσμου πρόσωπον 4) εἶναι, τὰ δὲ πρὸς βοῤῥᾶν δεξιὰ, τὰ δὲ πρὸς νότον ἀριστερά. Den Aegyptiern war nach der Weltstellung ihres Landes die leidende, der Abnahme und dem Untergang ausgesezte Seite die rechte, die entgegengesezte die linke, weswegen sie von von dem im Süden entspringenden, im Norden vom Meere verschlungenen Nil sagten, daß er links entstehe und rechts vergehe. Die Manichäer, wie sie überhaupt gerne ihren Vorstellungen eine räumliche Anschauung zur Grundlage geben, dachten sich die Dämonen- und die Mächte der Finsterniß im Süden. S. oben S. 27. Auf dieser Seite war es daher auch, wo der Angriff gegen den Urmenschen geschah: es war die schwache, der feindlichen Gewalt blosgestellte und unterliegende dunkle oder linke Seite, während von der entgegengesezten rechten, der Lichtseite (der *dextera luminis*), die Hülfe kam, die den gefallenen Urmenschen wieder in die Höhe hob, und das Gleichgewicht der Kräfte erhielt 5). Daß mit der *dextera luminis*, sofern

4) Man vgl. das hebräische קֶדֶם das Vordere und das Oestliche.

5) Auf diese räumliche Vorstellung bezogen die Manichäer auch was im N. T. Matth. 25, 32. f. von einer rechten und linken Seite gesagt ist. Der Manichäer Secundinus behauptet in seiner Ep. ad August.: *Quod loca naturis assignari non possunt, hoc est, quod conditio humana inenarrabile vocat atque ineffabile. Salvator autem, cui totum facile est, duo haec dexterum vocat ac laevum, intus ac foris.* Darauf erwiedert Augustin in seiner Antwort c. 20.: *Malum sibi futurum, si sciebat ex aeternitate (Deus), illi nulla de se divinitas debebatur: si autem vel terris vel regionibus sibimet in civitate contiguis regni locis et gentis tenebrarum, quae ab hominibus prudenter intelligentibus ridenda Manichaeus narrat, inenarrabilia esse dixisti, et haec a Christo appellari dexteram et sini-*

Christus auf der Lichtseite der Welt gleichsam stehend gedacht wird, der Begriff einer aus der Tiefe und dem Dunkel emporhebenden Rechte zu verbinden ist, sagt außer der obigen Stelle in der Epist. fund. sehr deutlich die bemerkenswerthe schon S. 60. angeführte Stelle der Acten der Disp. des Arch. c. 7., nach welcher der lebendige Geist herabgesandt wurde, um dem von der Finsterniß hart bedrängten Urmenschen die Rechte zu reichen, und ihn aus der Finsterniß wieder emporzuheben. Er ist hier zunächst nicht Christus, sondern das ζῶν πνεῦμα, oder der demiurgische Geist, genannt, aber es ist auch schon gezeigt worden, daß zwischen beiden eine sehr nahe Beziehung angenommen werden muß: was der Eine begonnen, wird im Grunde von dem Andern nur vollendet, der Eine wie der Andere ist erretend aus dem Dunkel, befreiend und erlösend [6]). Der Ausdruk *dextera luminis* bezeichnet ferner Christus zugleich

---

stram: novimus sic appellare Christum dexteram et sinistram, ut non corporalia loca, sed beatitudinem miseriamque sui cujusque meriti velit intelligi. Sed carnalis vestra cogitatio adeo a locis corporalibus non recedit, ut solem istum visibilem ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et Deum et partem Dei esse dicatis.

6) Ich kann daher der Bemerkung Gieselers S. 613. nicht ganz beistimmen: eine erlösende Thätigkeit werde weder dem *spiritus vivens* noch dem ersten Menschen zugeschrieben, sondern allein Christo und dem heiligen Geist. In Ansehung des ersten Menschen versteht sich dies von selbst, aber mit dem *spiritus vivens* verhält es sich anders. Indem er dem angegriffenen Urmenschen zu Hülfe kommt, äußert er ebensowohl eine erlösende als eine demiurgische Thätigkeit. In der Stelle des Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch verstehe ich unter dem φανεὶς πρῶτον ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς nicht Christus, sondern den demiurgischen Geist. S. oben S. 122.

als reines Lichtwesen. Was von Sonne und Mond gilt, daß sie die reinsten Lichtemanationen sind, gilt auch von Christus, Manes selbst nennt Christus den Sohn des ewigen Lichts (*τοῦ ἀϊδίου φωτὸς υἱόν* in der **Ep. ad Scyth. Fabric. Bibl. gr. Ed. Harl. Vol. VII. p. 316**). Wie Gott nach dem Manichäer Fortunatus bei Augustin in der **Disp. I.** mit demselben, *incorruptibilis, lucidus, inadibilis, intenibilis, impassibilis est, aeternam lucem et propriam inhabitat*, so ist der Erlöser ihm ähnlich. Er ist, wie Secundinus in seiner **Ep. ad Aug.** sagt, *primogenitus ineffabilis ac sacratissimae majestatis, omnium luminum rex*, oder er ist, wie Augustin selbst **Confess. V. 10.** den Manichäischen Begriff von Christus, zu welchem er sich früher bekannte, bezeichnet, *de massa lucidissimae molis Dei.* Als den in der Sonne vorzugsweise thronenden Lichtgenius scheinen die Manichäer sich ihn in idealer Menschengestalt vorgestellt zu haben, wie daraus geschlossen werden darf, daß nach dem Obigen der von den Dämonen geschaffene Mensch nach dem in der Sonne erschienenen Menschenbilde gebildet worden seyn sollte. Christus ist demnach auch in dieser Beziehung der ideale Urmensch. Es geht dies auch, wie Gieseler a. a. O. S. 613. bemerkt, aus Mani's **Ep. ad Scyth.** a. a. O. hervor, nach welcher Christus auf dem Berge *ἰδίαν οὐσίαν* geoffenbart haben sollte.

In Sonne und Mond hat der aus der reinen Lichtsubstanz der Gottheit hervorgegangene Christus seinen erhabenen Siz, von welchem herab er zur Erlösung der gefangenen Weltseele wirkt, und die von der Materie verschlungenen Lichttheile mehr und mehr wieder an sich zu ziehen strebt. Er wirkt, wie Augustin **De nat. boni c. 44.** sagt, *per discursus solis et lunae et virtutes lucis.* Ueber die Art und Weise dieser Wirksamkeit aber hatten die Manichäer eine Vorstellung, von welcher die frommen Väter der Kirche nicht ohne ein gewißes Entsezen reden konnten. *Hoc ge-*

mus nefandissimi erroris, mit diesen Worten leitet Augustin De nat. boni c. 44. die merkwürdige Stelle aus Mani's Thesaurus ein, die wir der folgenden Entwiklung zu Grunde legen müssen, *quam sacrilegas et incredibiles turpitudines eis suadeat, etiam si non persuadeat, horribile est dicere. Dicunt enim virtutes lucis transfigurari in masculos pulchros, et opponi feminis gentis tenebrarum, et easdem rursus virtutes lucis transfigurari in feminas pulchras, et opponi masculis gentis tenebrarum, ut per pulchritudinem suam inflamment spurcissimam libidinem principum tenebrarum, et eo modo vitalis substantia, hoc est, Dei natura, quam dicunt in eorum corporibus ligatam teneri, ex eorum membris, per ipsam concupiscentiam relaxatis, soluta fugiat et suscepta vel purgata liberetur. Hoc infelices legunt, hoc dicunt, hoc audiunt, hoc credunt, hoc in libro septimo thesauri eorum, sic enim appellant scripturam quandam Manichaei, ubi istae blasphemiae conscriptae sunt, ita positum est: „Tunc beatus ille pater, qui lucidas naves habet, diversoria et habitacula, seu magnitudines, pro insita sibi elementia fert opem, qua exuitur et liberatur ab impiis retinaculis et angustiis atque angoribus suae vitalis substantiae. Itaque invisibili suo nutu illas suas virtutes, quae in clarissima hac navi habentur, transfigurat, easque parere facit adversis potestatibus, quae in singulis coelorum tractibus ordinatae sunt. Quae quoniam ex utroque sexu masculorum ac feminarum consistunt, ideo praedictas virtutes partim specie puerorum investium parere jubet generi adverso feminarum, partem virginum lucidarum forma generi contrario masculorum: sciens eas omnes hostiles potestates, propter ingenitam sibi lethalem et spurcissimam concupiscentiam, facillime capi, atque iisdem speciebus pulcherrimis, quae apparent, mancipari, hocque*

modo dissolvi. Sciatis autem hunc eundem nostrum beatum patrem hoc idem esse, quod etiam suae virtutes, quas ob necessariam causam transformat in puerorum et virginum intemeratam similitudinem. Utitur autem his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem. Harum vero virtutum divinarum, quae ad instar conjugii contra inferna genera statuuntur, quaeque alacritate ac facilitate id, quod cogitaverunt, momento efficiunt eodem, plenae sunt lucidae naves. Itaque cum ratio poposcerit, ut masculis appareant eaedem sanctae virtutes, illico etiam suam effigiem virginum pulcherrimarum habitu demonstrant. Rursus cum ad feminas ventum fuerit, postponentes species virginum, puerorum investium speciem ostendunt. Hoc autem viso decoro illarum ardor ac concupiscentia crescit, atque hoc modo vinculum pessimarum cogitationum earum solvitur, vivaque anima, quae eorundem membris tenebatur, hac occasione laxata evadit, et suo purissimo aeri miscetur, ubi penitus ablutae animae ascendunt ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem, atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae. Id vero, quod adhuc adversi generis maculas portat, per aestus atque calores particulatim descendit, atque arboribus ceterisque plantationibus ac satis omnibus miscetur, et caloribus diversis inficitur. Et quo pacto ex ista magna et clarissima navi figurae puerorum ac virginum contrariis apparent potestatibus, quae in coelis degunt, quaeque igneam habent naturam, atque ex isto adspectu decoro vitae pars, quae in earundem membris habetur, laxata deducitur per calores in terram: eodem modo etiam illa altissima virtus, quae in navi vitalium aquarum habitat, in similitudine puerorum ac virginum sanctarum per suos angelos apparet his potestatibus, quarum

natura frigida est atque humida, quaeque in coelis ordinatae sunt, equidem his, quae feminae sunt in ipsis, forma puerorum apparet, masculis vero virginum. Hac vero mutatione et diversitate divinarum personarum ac pulcherrimarum humidae frigidaeque stirpis principes masculi sive feminae solvuntur, atque id, quod in ipsis est vitale, fugit: quod vero resederit laxatum, deducitur in terram per frigora, et cunctis terrae generibus admiscetur." 7) — *Quis hoc ferat*, sezt Augustin hinzu, *quis hoc credat, non dico, ita esse, sed vel dici potuisse? Ecce, qui docentem timent anathematizare Manichaeum, et non timent credere haec facientem et haec patientem Deum.*

Demungeachtet möchte diese so abentheuerlich scheinende Vorstellung sogleich eine andere Gestalt gewinnen, sobald wir uns nur, wozu mir die Veranlassung sehr nahe zu liegen scheint, entschließen können, sie aus dem Gesichtspunct eines Platonischen Mythus zu betrachten. Der Mythus soll, um vor allem seine Hauptidee ins Auge zu fassen, erklären, wie die von der Materie verschlungene Lichtseele aus den Banden derselben wieder befreit wird. Indem die die Lichtseele festhaltende Materie in dem Fürsten der Finsterniß als persönliches Wesen genommen wird, ist dadurch die Grundform gesezt, die der ganzen Vorstellung den Character einer mythischen Handlung gibt. Der geraubten Lichtseele bleibt auch in den Banden, die sie in der untern, materiellen Welt zurükhalten, ein mehr oder minder schlummerndes Bewußtseyn ihrer Abkunft. Es regt sich stets der in ihrer Natur liegende Trieb, sich nach oben zu erheben

---

7) Dieselbe Stelle gibt mit denselben Worten Evodius De fide c. 14-16. Man vgl. ferner bey Augustin die Disp. II. mit dem Manich. Felix c. 7. Contra Faust. XX. 6. De haeres. c. 46.

Menschen, der aus Anstrengung schwizt, und sein Schweiß ist der Regen. Davon hatte auch Cyrill von Jerusalem, wie er versichert (Catech. VI, 34.), in den Schriften der Manichäer gelesen. Der Regen, behaupten die Manichäer, entsteht aus der Leidenschaft der Liebe. Sie wagen nemlich zu sagen, am Himmel sey eine schöne Jungfrau mit einem schönen Jüngling [8]), sie fliehe vor ihm,

8) Der Mythus hat, wie wir sehen, mehrere Variationen. Nach den Augustin'schen Stellen erschienen die Lichtgestalten der Sonne theils in männlicher theils in weiblicher Gestalt, wie auch die Dämonen theils männlichen, theils weiblichen Geschlechts sind. Es ist, wie Augustin De haer. c. 46. sagt, eine *transfiguratio masculorum in feminas* und *feminarum in masculos*, oder die Manichäer behaupteten nach den Acta c. Fel. II. 7.: *positum (in sole) Deum virtutes suas convertere in masculos, ad irritandum concupiscentias daemonum feminarum, et eosdem rursus convertere in feminas, ad irritandum concupiscentias daemonum masculorum.* Nach den Acta disp. Arch. c. 8 ist es eine Lichtjungfrau, die auch wieder die Gestalt eines schönen Jünglings annimmt, um in den Dämonen beide Geschlechter die Leidenschaft der Liebe zu weken. Cyrill dagegen spricht nur von einer schönen Himmelsjungfrau und einem sie liebenden schönen Jüngling, ohne den leztern als Dämon zu bezeichnen, aber gleichwohl kann dieser Jüngling nur der am Himmel gefesselte Archon seyn. Die Darstellung Cyrills enthält noch einen Zug, aus welchem zu sehen ist wie Manes das ganze Naturleben aus dem Gesichtspunct seines Dualismus auffaßte. Der Geschlechtstrieb der Thiere ist derselbe Trieb, der die Dämonen gegen die schönen Lichtgestalten des Himmels entflammt. *Κατὰ τὸν τῶν καμήλων ἢ λύκων καιρὸν τοὺς τῆς αἰσχρᾶς ἐπιθυμίας καιροὺς ἔχει (τὴν παρθένον καὶ τὸν νεανίσκον) καὶ κατὰ τὸν τοῦ χειμῶνος καιρὸν μανιωδῶς αὐτὸν ἐπιτρέχειν τῇ παρθένῳ καὶ τὴν μὲν φεύγειν φασὶ, τὸν δὲ ἐπιτρέχειν. — Ταῦτα γέγραπται ἐν ταῖς τῶν Μανιχαίων βίβλοις, ταῦτα ἡμεῖς ἀνέγνωμεν.*

er verfolge sie, und aus den Schweißtropfen, die ihm entströmen, entstehe der Regen [9]). Damit hängt zusammen, daß die Manichäer auch Donner und Bliz nicht für Wirkungen Gottes, sondern des Dämon hielten [10]). So sezt der Läuterungsproceß, durch welchen das Licht von der Materie wieder ausgeschieden werden soll, die ganze Natur in Bewegung. Wie Plato die Seele, wenn der Anblick der Schönheit sie ergreift, und die Empfindungen der Liebe in ihr wekt, in Schweiß und ungewohnte Hitze, in Unruhe und Geistesverwirrung gerathen läßt, so gleicht auch der

---

9) Von derselben Vorstellung spricht Titus von Bostra II, 32. um den Widerspruch zu tadeln, in welchen Manes mit sich selbst gerathe, wenn er den Regen für etwas Ueberflüssiges erkläre: *Ἆρ' οὖν ἐκεῖνος ἰσχυρῶς ἑαυτῷ καὶ ᾧδε μάχεται, πικρῶς διαβάλλων εἰς κακίαν τοὺς ἀπὸ γῆς καρποὺς, διὰ ἡλίου γε αὐξανομένους, ὃν πάνυ θαυμάζει καὶ τιμᾷ· τοὺς δὲ ὄμβρους περιττώσεις εἶναι λέγων καὶ τῶν ἀρχόντων τῆς ὕλης ἐρωτιόντων πρὸς τὰς τοῦ ἀγαθοῦ δυνάμεις· καὶ οὕτω δὴ καμμόντων ἱδρῶτας αὐτοὺς εἶναι διοριζόμενος, τὸ παρέλκον αὐτῶν, ὡς αὐτὸς οἴεται.*

10) Dies liegt in Cyrills Worten in der angeführten Stelle: *βροντᾷ ὁ θεὸς, καὶ πάντες τρέμομεν, κἀκεῖνοι* (die Manichäer) *βλασφημοῦσιν· ἀστράπτει ὁ θεὸς, καὶ πάντες εἰς γῆν ἐπικλίνομεν, κἀκεῖνοι περὶ οὐρανῶν τὰς δυσφήμους ἔχουσι γλώσσας.* Die übrigen Schriftsteller erwähnen hievon nichts, aber von Priscillian, dessen Secte den Manichäismus im Occident weiter verbreitete, sagt Orosius in dem Commonit. ad August. in August. Werken T. VIII. S. 432. (der Benedict. Ausg.): *Dicit esse virginem quandam lucem, quam Deus volens dare pluviam hominibus, principi humidorum ostendat, qui, dum eam apprehendere cupit, commotus consudet, at pluviam faciat, et destitutus ab ea mugitu suo tonitrua concitet.* Dies paßt ganz zum Inhalt des obigen Mythus.

riesenhafte Dämon, in welchem Manes die ganze materiell Natur personificirt, einem von der Leidenschaft der Lieb bis zum Wahnsinn Bewegten. Die Erscheinungen der Natur, in welchen sich das in ihrem Innern waltende Lebe mit dem mächtigsten Eindrucke offenbart, wurden in der alles personificirenden Ansicht Mani's Zustände eines nad menschlicher Weise gedachten großen Individuums. De ganze gährungsvolle Kampf der im Innern der Natur einander entgegenwirkenden Kräfte, welchen Manes auf dies Weise schildert, soll den mächtigen Drang veranschaulichen mit welchem die im tiefen Schooße der Erde verschlossene Lichtelemente sich emporarbeiten, um ans Licht hervorzubringen. Der Dämon will sich zwar der schönen Lichtgestalten die sich seinem Anblick darstellen, bemächtigen, aber sei Beginnen kann hier nur vereitelt werden. Die leidenschaftliche Unruhe und Bewegung, in die er versezt wird, wir gerade das Mittel, die Bande, die die Seele bei ihm fest halten, zu lösen. Die Hize der Leidenschaft, die ihn durchdringt, wird zur auflösenden Wärme. Die reinsten Theil der gefangenen Weltseele schweben leicht und flüchtig zun Aether empor, und was noch die Schlaken der unreine Materie an sich trägt (*quod adhuc adversi generis maculas portat*) fällt in dem warmen befruchtenden Regen, de aus dem Schweiße des Archon entsteht, zur Erde nieder und indem dieser in die Erde eindringt, entwikeln sich unte seinem Einfluß die gebundenen Lichtkeime, und streben in de Gewächsen der Erde zur lichten Oberwelt empor Vgl. August. De mor. Manich. c. 15.: *Pars illa divina* (da *membrum Dei malorum substantiae commixtum*) *ex omni parte mundi quotidie purgatur et in sua regna resumitur, sed haec per terram exhalans et ad coelum tendens incurrit in stirpes, quoniam radicibus terrae affiguntur, atque ita omnes herbas et arbusta omnia fecundat et vegetat.* (S. oben die Lehre von dem *Jesu*

patibilis.) Auf den weitern Fortgang dieses Ausscheidungsprocesses werden wir nachher zurückkommen.

Bey der Betrachtung der einzelnen Züge des Mythus wollen wir zuerst einen Blick auf die in Sonne und Mond erscheinenden Lichtgestalten von Jünglingen und Jungfrauen werfen. Ich weiß nicht, ob hier nicht vielleicht vor allem schon daran erinnert werden darf, daß auch nach dem Zendavesta die Lichtgenien im Kampfe mit den Dämonen bisweilen verschiedene wechselnde Gestalten annehmen, wie z. B. Taschter (der Sirius), indem er den Dew Epeoscho bekämpft, sich zehen Nächte mit dem Glanzkörper eines Jünglings, eines Stiers, eines Pferds vereinigte. Zendav. Th. II. S. 211. f. Vgl. über den Jzed Behram Zend. Th. II. S. 272. f. Wir sehen wenigstens auch hieraus, wie sich in der Phantasie des Orientalen die vom Himmel herab wirkenden Lichtkräfte zu lebendigen Wesen verschiedener Art gestalteten. Eine andere sich mehr annähernde Parallele scheint mir die eigene Vorstellung der Oßener darzubieten, mit welcher uns Epiphanius **Haer. XIX, 4.** bekannt macht. Elxai, der um die Zeit Trajans in der Secte auftrat (Ep. a. a. O. **c. 1.**), beschrieb Christus als eine colossale, zwischen Himmel und Erde stehende, unsichtbare menschliche Gestalt und ebenso den heiligen Geist, der Christus zur Seite, in weiblicher Gestalt, gleich einer Bildsäule sich über die Wolken erhebe, und zwischen zwei Bergen stehe. Vgl. Epiph. Haer. **XXX, 17.** Nach Photius **Bibl. cod. 114.** fand sich in den apokryphischen *Περίοδοι Ἀποστόλων*, die einem gewißen Lucius zugeschrieben und von den Manichäern (s. oben S. 187.) gebraucht wurden, unter andern seltsamen Vorstellungen auch diese: *Χριστὸν – φανῆναι – μέγιστον, ὥστε τὴν κορυφὴν διήκειν ἔσθ' ὅτε μέχρις οὐρανοῦ.* Man dachte sich also Christus und den heiligen Geist in männlicher und weiblicher Riesengestalt, ebenso zwischen Himmel und Erde schwebend und diesen ganzen Zwischenraum gleich-

sam physisch ausfüllend, wie die von Sonne und Mond herabwirkenden, theils männlichen theils weiblichen, Manichäischen Lichtgestalten denselben Raum mit ihrer Anziehungskraft durchdringen sollten. Es steht hier noch eine männliche Gestalt neben einer weiblichen, es tritt aber auch die weibliche so hervor, daß die männliche entweder ganz zurücktritt oder nur als Modification der weiblichen erscheint. In den Acten der Disp. des Arch. c. 8. ist es eine schöne, wohl geschmükte Jungfrau (*παρθένος τις ὡραία κεκοσμημένη*) welche *πιθανὴ πάνυ συλᾶν ἐπιχειρεῖ τοὺς ἄρχοντας, τοὺ ἐν τῷ στερεώματι ὑπὸ τοῦ ζῶντος πνεύματος ἀνενεχθέντας καὶ σταυρωθέντας, φαινομένη δὲ τοῖς ἄρρεσ θήλεια εὔμορφος, ταῖς δὲ θηλείαις νεανίας εὐειδὴς κα ἐπιθύμητος.* Diese *παρθένος* ist ohne Zweifel nicht verschieden von der *παρθένος τοῦ φωτός*, die c. 11. erwähnt wird, und von der *ἀῤῥενικὴ παρθένος*, welche di Manichäer nach Theodoret Fab. haer. I, 26. und nac den Anathematismen bei Cotelier (Patr. Ap. I. S. 543. eine Tochter des Lichts, oder auch Joel, nannten, un von welcher sie sagten, daß sie der Eva Leben und Lic mitgetheilt habe. Was Thilo Acta Thom. S. 130. gege die Identität einwendet, scheint mir von keiner Bedeu tung zu seyn, darin aber stimme ich Thilo ganz bei, da diese Lichtjungfrau die größte Aehnlichkeit mit der Ach moth der Gnostiker hat, weswegen bei Epiphanius Hae LXV, 9. die Manichäische Lichtjungfrau geradezu *ἡ σοφί ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ* genannt und von dieser da selbe prädicirt wird, was die Acta jener beilegen: *Ἔφασ δὲ πάλιν (ὁ Μάνης) ὅτι ἡ σοφία ἡ ἄνωθεν τοῦ ἀγα θοῦ θεοῦ βουλευομένη τὴν ψυχὴν τὴν ἐν ἅπασι δια χυθεῖσαν* (es muß hier, wie Thilo S. 131. richtig bemerk *συναθροίζειν* oder ein ähnliches Zeitwort supplirt werden — *εἶναι γάρ φησιν αὐτὸς καὶ οἱ ἀπ᾽ αὐτοῦ Μανιχαῖ τὴν ψυχὴν μέρος θεοῦ, καὶ ἀπ᾽ αὐτοῦ ἀποσπασθεῖσα*

ἐν

ἐν αἰχμαλωσίᾳ ἀρχόντων τῆς ἀντικειμένης ἀρχῆς τε καὶ ῥίζης καταβεβλῆσθαι ἐν τοῖς σώμασιν. — Ἡ προειρημένη σοφία τοὺς φωστῆρας τούτους κατέθετο ἐν οὐρανῷ, ἥλιόν τε καὶ σελήνην καὶ ἄστρα, μηχανὴν ταύτην ἐργασαμένη διὰ τῶν δώδεκα στοιχείων. Die Hauptstelle aber, aus welcher wir die Lichtjungfrau näher kennen lernen, findet sich in den apokryphischen Acta Thomae, die viel Manichäisches enthalten, und unter die von den Manichäern besonders gebrauchten Schriften gehörten (Thilo S. 81. 122. f.). Hier wird (c. 6. S. 13.) die κόρη τοῦ φωτὸς wegen ihrer himmlisch schönen Gestalt gepriesen. Ihre beiden Hände weisen auf den Chor der seligen Aeonen hin, ihre Finger auf die Thore der Stadt (das himmlische Jerusalem). Es umgeben sie die Freunde des Bräutigams (des Erlösers), an der Zahl sieben, die sie sich selbst erwählt hat, und ihre Brautgespielinnen sind sieben, die vor ihr tanzen, zwölf aber sind an der Zahl, die vor ihr dienen, den Blik auf den Bräutigam gerichtet, damit sie durch seinen Anblik erleuchtet werden und mit ihm am Hochzeitmale Theil nehmen. Man vgl. hierüber die Bemerkungen Thilo's S. 135 f. Da ich später noch einmal auf diese Lichtjungfrau zurükkommen werde, so seze ich hier blos noch hinzu, daß sie mir im Allgemeinen die Vorsteherin und Regentin der geschaffenen sichtbaren Welt zu seyn scheint, und diese selbst nach verschiedenen Beziehungen in sich repräsentirt.

So erscheinen uns auch hier Sonne und Mond mit den Lichtgestalten, in welchen sie sich darstellen, als die Vorsteher und Regenten dieser sichtbaren Weltordnung, ganz der Würde gemäs, die man diesen glänzendsten und einflußreichsten, bald der obern bald der untern Welt zugewandten Lichtwesen in der alten Religion überall einzuräumen pflegte. In dieser Beziehung sagt Alexander von Lycopolis, um ihren Wirkungskreis zu bezeichnen c. 3.: τὸν κόσμον γεγο-

νέναι, καὶ ἐν αὐτῷ ἥλιον καὶ σελήνην ταῖς γενέσεσιν καὶ ταῖς φθοραῖς, ἀεὶ τὴν δύναμιν θεῖαν τῆς ὕλης ἀποχωρίζοντας καὶ πρὸς τὸν θεὸν παραπέμποντας. Unter ihrem Einfluße entsteht und vergeht alles in dieser einem steten Wechsel unterworfenen Welt, sie sind die Vermittler, die das Sichtbare an das Unsichtbare, das Zeitliche an das Ewige anknüpfen, in ihnen ruht das Band, durch welches allem, was in dieser untern Welt den Keim eines höhern Daseyns in sich trägt, sein Zusammenhang mit der reinen Lichtwelt gesichert bleibt. Daher ist ihre Hauptwirksamkeit eine reinigende und läuternde, eine zurückführende und hinaufleitende. Sie sind überhaupt die erhabensten Organe, deren sich die Gottheit bedient, um in der Erscheinungswelt alles nach ihrem Willen zu vollenden (*utitur his tanquam propriis armis, atque per eas suam complet voluntatem beatus pater*), der reinste Abglanz des göttlichen Lichtwesens (*sciatis, hunc eundem nostrum beatum patrem idem hoc esse, quod suae virtutes*), die wirksamsten Kräfte (*altissimae virtutes*). Bemerkenswerth ist dabei auch die Beziehung, in welcher sie zu den reinen Elementen Feuer und Wasser gesezt sind. Das kleinere der beiden Lichtschiffe, der Mond, wird ausdrüklich die *navis vitalium aquarum* genannt. Es wirkt auf die feuchte und kalte Natur der Dämonen, wie das andere, das Schiff der Sonne, auf diejenigen, die feuriger Natur sind. Bei dem einen senkt sich der befreite Lichtstoff durch Wärme in die Erde, bei dem andern durch Kälte (*deducitur per calores in terram — per frigora*). Das Element der Sonne ist das reine Feuer, das Element des Mondes das reine Wasser, wie Augustin **De haeres. c. 46.** sagt: *Naves (lunam et solem) de substantia Dei pura perhibent fabricatas. — Naves autem illas, id est, duo coeli luminaria, ita distinguunt, ut lunam dicant factam ex aqua bona, solem vero ex igne bono.* Der Mond wur-

de wegen seines blassen, der feuchten Nacht angehörenden Lichts im Alterthum häufig in naher Verwandtschaft mit der Natur des Wassers gedacht. Es war dies schon eine indische Vorstellung. Im Jadschur-Veda findet sich die Stelle (s. Majer Brahmaismus Leipz. 1818. S. 40.): „Wie in der Sonne die Lebenswärme, so wurde im Monde hervorgebracht das Lebenswasser (die *vitales aquae* bei Mani in der obigen Stelle), aus ihm die Feuchte, der Regen und die Fruchtbarkeit, und daher ist er der König des Pflanzenreichs." Wegen seines Einflusses auf das Pflanzenleben, auf Wachsthum und Grüne wird der Mond auch im Zendavesta gepriesen. „Wenn Mondlicht sanft erwärmt (wird in dem dem Monde gewidmeten Neásch Zendav. Th. II. S. 110. gesagt), wachsen Bäume mit Goldfrucht, und Grüne breitet sich über die Erde mit Mannigfaltigkeit. Mit dem Monde, sey er jung oder vollendet, zeigen sich alle Zeugungen. Er ist der Schöpfer des Grünen, des Ueberflusses, der Gesundheit, macht licht den Weg zur Hervorbringung lebendiger Wesen" [11]). Zugleich wird ihm im Sinne Mani's eine reinigende Kraft zugeschrieben. Als der Urstier starb, und seinen Samen auf die Erde fallen ließ, übergaben ihn Izeds des Himmels dem Monde, der ihn bewahrte und reinigte, Zendav. Th. III. S. 72. In vielen Stellen der Zendschriften wird der Mond deswegen der Beschüzer des Stiersamens genannt. Nehmen wir nun hier noch hinzu, daß auch die reine heilige Luft in dem heiligen Geist, in welchem sie personificirt wurde, in dem Manichäischen System ihre besondere Bedeutung erhielt, so werden wir hier sehr bestimmt an die hohe Verehrung erinnert, die schon die alten Perser den reinen Ele-

---

11) Vgl. Plut. De Is. et Os. c. 41.: τὴν σελήνην γόνιμον τὸ φῶς καὶ ὑγροποιον ἔχουσαν εὐμενῆ καὶ γοναῖς ζώων καὶ φυτῶν εἶναι βλαστήσεσι. In der Sonne walte dagegen die Kraft des Feuers.

menten der Natur erwiesen. In den Elementen, dem guten oder reinen Feuer, dem reinen Wasser, der reinen Luft, stellt sich das Naturleben von seiner geistigsten Seite dar, in ihnen spiegelt sich die Lichtnatur der Gottheit in ihrem Bilde ab, sie sind das immateriellste Substrat des alles durchdringenden und belebenden göttlichen Geistes. Von ihnen erwartete man, wie so viele an sie gerichteten Gebete und Hymnen der indischen und persischen Religionsschriften bezeugen, in den alten Religionen alle Förderung des physischen und geistigen Lebens, alle Kraft, die den Menschen höher hob, und ihn im Bewußtseyn seiner übersinnlichen Natur der Gottheit näher brachte. In diesem Sinne waren sie daher auch dem Manes, wenn er in Sonne und Mond, die zusammen die zweite Person der Manichäischen Trinität ausmachten, oder in Christus, das Feuer und das Wasser, und in dem heiligen Geiste, der dritten Person, die Luft personificirte, und diese beiden göttlichen Personen als die unmittelbarsten Organe und Repräsentanten des im reinsten Lichte thronenden Vaters des Lichtes betrachtete, die Lichtkräfte, durch deren Wirksamkeit alles in der Materie gefangen gehaltene geistige Leben zum Lichtreich wieder zurükgebracht werden sollte. Es liegt demnach auch hier die Ansicht zu Grunde, die Servius **ad Virg. Georg. II, 388.** mit Beziehung auf die in den alten Mysterien gebräuchlichen Reinigungsarten in den Worten ausdrükt: *Omnis purgatio per aquas, aut per ignem fit, aut per aerem.*

Nehmen wir endlich auch noch darauf Rüksicht, daß Sonne und Mond als Lichtschiffe, als *lucidae naves,* vorgestellt wurden, so läßt sich auch hier nicht verkennen, wie sich im Manichäismus der Character der alterthümlichen Anschauungsweise ausdrükt. Götter wurden häufig in Schiffen fahrend vorgestellt, namentlich in Aegypten [12]).

---

12) Plutarch De Is. et Os. c. 34.: ἥλιον καὶ σελήνην οὐχ ἅρμασιν, ἀλλὰ πλοίοις ὀχήμασι χρωμένους περιπλεῖν. Vgl. c. 41.

Es gab Feste, bei welchen ein heiliges Schiff (von einem *navigium auratum* im Cultus des thebaischen Zeus Ammon spricht Curtius IV, 7.) mit dem Götterbilde von Priestern getragen wurde. Ein Lichtschiff, an das hier erinnert werden darf, war auch das berühmte, die Erde umkreisende Argoschiff der Griechen, schon dem Namen nach. Die Argo war die Leuchtende, ein Symbol des durch das Dunkel der Welt, durch alle das Menschenleben ringsumher bedrohenden Gefahren mit göttlicher Kraft hindurchleitenden Lichtprincips. In welcher Bedeutung wir jedoch die Manichäischen Lichtschiffe zu nehmen haben, erklärt uns Manes selbst am besten in den Worten der oben angeführten Stelle, in welchen er sagt, daß die *penitus ablutae animae adscendant ad lucidas naves, quae sibi ad evectationem atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.* Die Bestimmung also, die Sonne und Mond nach der Ansicht Mani's haben, die gereinigten Seelen in das Lichtreich hinüber zu führen, dies war es, was die Veranlassung gab, sie als Lichtschiffe darzustellen [13]). Sind sie aber Schiffe, so mußte auch die Welt, aus welcher sie

13) Ueber die Sonne hatten die Manichäer nach Augustin Contra Faust. XX, 6. noch die eigene Vorstellung: *vos eum (solem) triangulum perhibetis, id est, per quandam triangulam coeli fenestram lucem istam mundo terrisque radiare. — Nescio, quam navim per foramen triangulum micantem atque lucentem — adoretis.* Worauf sich dies bezieht, ist mir nicht bekannt. Auch Mosheim's Erinnerung an den Mithras τριπλάσιος der Perser (S. 781.) macht die Sache nicht deutlicher. Da die Manichäer überhaupt soviel Astronomisches in ihr System aufnahmen, (*libri eorum pleni sunt*, sagt Augustin Confess. V, 7., *longissimis fabulis de coelo et sideribus, et sole et luna*, so dürfen wir uns nicht wundern, daß uns manches nur sehr fragmentarisch bekannt ist.

die Seelen hinüberführen sollen, als ein Ocean gedacht werden, auf welchem die in der Fahrt durch das Leben begriffenen Seelen unstet umherirren, bis sie durch die rettenden Schiffe an die glüklichen Ufer des ewigen Lichtreichs gebracht werden, in das Vaterland, in das sie, wie durch Stürme verschlagen, nach langer Irrfahrt zurükkommen, wie Manes durch den Ausdruk *patriae transfretatio* andeutet. Es ist auch dies eine ächt alterthümliche Vorstellung, die nach meiner Ueberzeugung mehreren alten Sagen, namentlich auch der biblischen Tradition von der zerstörenden Sündfluth und der rettenden Arche, zu Grunde liegt. Insbesondere findet sich diese Vorstellung in einem orientalischen Religionssystem, mit welchem der Manichäismus, wie wir später noch sehen werden, eine auffallende Verwandtschaft zeigt. Bei den Buddhaisten ist es, wie Schmidt in den Forschungen im Gebiete der ältern rel. pol. und lit. Bildungsgeschichte der Völker Mittelasiens Petersb. 1824. S. 182. bemerkt, sehr gewöhnlich, die dem beständigen Wechsel, dem Ortschilang, unterworfene Welt mit einem stürmischen, beständig wogenden Meer zu vergleichen. Wer das Ufer dieses Ortschilang-Meeres erreicht hat, ist für immer in Sicherheit, weswegen in den buddhaistischen Büchern alle dahin führenden Mittel und Mittler Hinüberführer genannt werden. Wie sehr diese Idee schon seit alter Zeit dem religiösen Geiste des Orients sich empfahl, mögen uns hier noch die Eßener bezeugen, bei welchen wir sie in Verbindung mit einer Weltansicht finden, die mit der Manichäischen ganz übereinstimmt. Nach Josephus (B. J. II. 8, 11.) hatten sie die Meinung, daß die Leiber vergänglich und ihr Stoff nicht bleibend ist, daß aber die Seelen unsterblich auf ewig dauern, und aus dem feinsten Aether hervorgegangen von den Leibern gleichsam wie von Zäunen umflochten sind, da sie durch einen natürlichen Trieb von ihnen angezogen wor-

den sind, daß sie aber alsdann, wenn sie aus den fleischlichen Banden entlassen und gleichsam von einer langen Sklaverei befreit worden sind, sich freuen und in die Höhe emporgehoben werden. Den Guten nun, sagen sie, indem sie denselben Glauben haben, wie die Griechen, stehe ein Leben jenseits des Meeres bevor, und ein Ort, der weder durch Regen und Schnee noch durch Hize belästigt werde, wo stets vom Meere her sanft kühlender Wind wehe. Nach derselben Meinung, sezt Josephus hinzu, scheinen mir die Griechen den Edlen unter ihnen, die sie Heroen und Halbgötter nennen, die Inseln der Seligen zugeschrieben zu haben. In der That sezt die so verbreitete Sage von den νῆσοι μακάρων die Idee einer ähnlichen *transfretatio* voraus, die bald sinnlicher bald idealer gedacht wurde, bei den Eßenern aber, die die Seelen nach dem Tode in den lichten Aether emporschweben ließen, die Befreiung aus den Banden der Materie ächt manichäisch als das Loos des Seligen betrachteten, nur eine bildliche Bedeutung gehabt haben kann [14]. Auch im christlichen Alterthum bediente man sich dieser bildlichen Vergleichung gerne. So vergleicht, um nur dieses Beispiel hier anzuführen, Pseudoclemens in dem den Homilien voranstehenden Briefe des Clemens an Jacobus c. 14. die christliche Kirche mit einem großen Schiffe, das durch einen gewaltigen Sturm Männer aus allen Orten führt, die alle in der Einer Stadt des guten Königreichs wohnen wollen. Ihr Herr ist Gott, ihr Steuermann Christus, das Schiffsvolk die Gemeinde der Brüder, das Meer die Welt, die Stürme sind die Versuchungen, die brandenden Fluthen die Verfolgungen und Gefahren. Die Schiffenden haben alle Noth

14) In demselben Sinne nannten die Aegyptier den Ruheort der bei Osiris Bestatteten ὅρμος ἀγαθῶν Plut. De Is. et Os. c. 20.

zu erwarten, da sie ein großes und stürmisches Meer durchschwimmen müssen, die Welt. Aber durch Gebet und Einigkeit gelingt es ihnen, in den Hafen der Ruhe einzulaufen, wo die Friedensstadt eines großen Königs ist. — Daher die bekannte, so vielfach gebrauchte Vergleichung der christlichen Kirche mit der Arche der Fluth.

Wir haben bisher den Manichäischen Läuterungsproceß nur nach seiner allgemeinsten Seite betrachtet, nach den beiden äußersten Puncten, zwischen welche die ganze Bewegung fällt. Sie geht aus von Sonne und Mond, und erstrekt sich auf die äußersten Puncte der materiellen Welt, wo noch Licht und Materie mit einander gemischt sind. Indem dieser ganze Zwischenraum von der göttlichen Anziehungskraft, mit welcher Sonne und Mond auf alle durch die ganze materielle Welt zerstreuten Lichtelemente einwirken, durchdrungen wird, erfolgt eine allgemeine durch das ganze Naturleben hindurchgehende Bewegung, durch welche alle Theile der Weltseele sich in die Höhe heben, und sich aus den Banden, die sie in der dunkeln Tiefe festhalten, ans Licht emporarbeiten, bis sie endlich als geläuterte, von allem Schmuze der Materie reingewaschene Seelen (als *ablutae animae*) die Lichtschiffe besteigen, die bereit stehen, sie an die Ufer des Heimathlandes hinüberzuführen. Die auf diese Weise alles Göttliche, dem Lichte Verwandte, aus der materiellen Welt an sich ziehende, und in Einen Vereinigungspunct sammelnde Kraft wirkt von der Sonne und dem Monde aus, es ist aber derselbe Christus, der in diesen beiden Gestalten für den Zwek der Erlösung thätig ist. Wie die alte Religion die Sonne als männliche, den Mond als weibliche Gottheit vorzustellen pflegte, wie einzelne christliche Secten dem männlichen Christus den heiligen Geist als weibliches Wesen zur Rede stellen (s. oben S. 223.) so nimmt auch der Manichäische Christus in der Sonne gleichsam einen männlichen, in dem

Monde einen weiblichen Character an. *Christum esse*, sagt Faustus bei Augustin **Contra Faust. XX. 2.**, *Dei virtutem et sapientiam: virtutem quidem ejus in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna.* Es ist derselbe Unterschied, wie zwischen dem göttlichen Logos und der göttlichen Sophia, sofern bei diesen beiden Begriffen auch schon die Verschiedenheit der grammatischen Wortform dem Begriffe selbst eine gewisse Modification gibt [15].

Sollte aber der Manichäische Christus im Manichäischen System dieselbe Bedeutung haben, die Christus im Christenthum hat, so mußte der eigentliche Gegenstand und Mittelpunct seiner Wirksamkeit und Sendung der Mensch seyn. Die Manichäische Lehre behauptet daher, wie die christliche, daß der Mensch nur durch Christus erlöst, mit Gott geeinigt und zum göttlichen Reich zurükgeführt werden kann. Nur der Ankunft des Erlösers verdankt der Mensch, sagt der Manichäer Fortunatus **Disp. II.**, *hanc scientiam rerum, qua possit anima, ac si divino fonte lota de sordibus et vitiis tam mundi quam corporis, in quibus eadem anima versatur, regno Dei, unde progressa est, repraesentari.* Derselbe sagt **Disp. I.**: *Et nostra professio ipsa est, quod incorruptibilis sit Deus, quod lucidus, — quod nihil ex sese corruptibile proferat, nec tenebras, nec daemones, nec satanam, nec aliquid adversum in regno ejus reperiri possit. Sui autem similem salvatorem direxisse, verbum natum a constitutione mundi, cum mundum fabricaret, post mundi fabricam inter homines venisse, dignas si-*

15) Ziemlich analog sagt Plutarch unmittelbar nach den S. 227. angeführten Worten: *λόγου ἔργοις ἔοικε καὶ σοφίας τὰ τῆς σελήνης, τὰ δὲ ἡλίου πληγαις ὑπὸ βίας καὶ ῥώμης περαινόμενα.* Die Sonne wirkt mit männlicher Kraft und Stärke, der Mond mit sanfterem verborgenem Einfluß.

bi animas elegisse sanctae suae voluntati, mandati suis coelestibus sanctificatas, fide ac ratione imbuta coelestium rerum: ipso ductore hinc iterum easdem animus ad regnum Dei reversuras esse, secundum sanctam ipsius pollicitationem, qui dixit: ego sum vita veritas et janua, et: nemo potest ad patrem perveni re, nisi per me. His rebus nos credimus, quia alia sunt animae, id est, alio modo ante non poterunt a regnum Dei reverti, nisi ipsum repererint veritatem viam et januam. Ipse enim dixit: qui me vidit, vidi et patrem meum, et: qui in me crediderit, mortem no gustabit in aeternum, sed transitum faciet de mort ad vitam et in judicium non veniet. His rebus credi mus et haec est ratio fidei nostrae, et pro viribus ani mi nostri mandatis ejus obtemperare, unam fiden sectantes hujus trinitatis, patris et filii et spiritus san cti. So christlich alles dieß lautet, so ist doch hier der Punct wo sich der Manichäismus vom Christenthum aufs ent schiedenste trennt, und so genau er sich sonst an christlich Begriffe und Ausdrüken anzuschließen sucht, so wenig scheu er sich hier, die große Divergenz hervortreten zu lassen indem er von einer menschlichen Geburt und Erscheinun des Erlösers nichts wissen will. Gekommen sey zwar aller dings Christus, behauptet die Manichäische Lehre, un aus dem Schooße des Vaters herabgestiegen, daß er abe von einem Weibe geboren worden, sey auf keine Weise z glauben. *Absit*, lassen die Acta disp. Arch. c. 47. de Manes selbst sagen, *ut Dominum nostrum Jesum Chri stum per naturalia pudenda mulieris descendisse confi tear, ipse enim testimonium dat, quia de sinibus patri descendit* [16]). — *Sunt innumera testimonia hujusce*

---

16) Nur *de coelo, ex Deo* sollte Christus gekommen seyn wie z. B. Fortunatus sagt Disp. I.: *Salvatorem Christum*

modi, quae indicant, eum venisse, et non natum esse. Es ist dieß der Manichäische Doketismus, welcher, wie wir an einem andern Orte noch weiter sehen werden, die ganze historische Realität der Erscheinung Christi aufhob. Hier beschränken wir uns blos auf die Frage, was der Manichäismus Positives an die Stelle sezte, oder, was er unter der Sendung und Ankunft Christi auf der Erde verstanden habe, wenn doch Christus nicht wirklich als Mensch geboren seyn sollte? Darauf ist jedoch schwer zu antworten: wir sind über diesen Theil der Manichäischen Lehre nur sehr wenig unterrichtet, indem uns die Polemik gegen die Manichäer zwar ausführlich meldet, was sie in der christlichen Lehre von Christus verworfen, was sie aber selbst geglaubt haben, mit Stillschweigen übergeht. Unter den Stellen, die einige Auskunft hierüber zu geben scheinen, möchte folgende beachtet zu werden verdienen: *Mihi pium videtur dicere*, sagt Manes in den Acten c. 50. zu seinem Gegner Archelaus, *quod nihil eguerit filius Dei in eo, quod adventus ejus procuratur ad terras, neque opus habuerit columba, neque baptismate, neque matre, neque fratribus, fortassse neque patre, qui ei secundum te fuit Joseph; sed totus ille ipse descendens, semet ipsum, in quocumque voluit, transformavit in hominem, eo pacto, quo Paulus dicit, quia habitu repertus est ut homo. Cujus igitur rei indiguerit is, qui semet ipsum in omnia transformarit, ostende. Quando enim voluit, hunc hominem rursum transformavit in speciem solis ac vultum.* Es ist erst sehr natürlich, bei dieser Stelle an die menschlichen Gestalten zu denken, in welchen Christus nach dem Obigen in Sonne und Mond erscheint. Wie durch diese Gestalten in den Dämonen die Begierde des Lichts gewekt

---

de credimus de coelo venisse, Faustus XXIII, 2. *: Vestrum est, Maria accipere filium Dei, nostrum ex Deo.*

wird, um dadurch die Zweke zu realisiren, für welche Christus als Erlöser thätig seyn soll, so läßt sich Christus von Zeit zu Zeit in menschlicher Gestalt in die Menschenwelt herab, um den Menschen ein sichtbares Bild seines Wesens vor Augen zu stellen, und wenn er den von ihm bezwekten Eindruk auf sie gemacht, das Bewußtseyn der Lichtnatur in ihnen wieder erwekt hat, kehrt er zur Sonne zurük, und wandelt sich wieder in die Gestalt der Sonne um. So leuchtete ja auch schon bei der Schöpfung des Menschen eine Menschengestalt aus der Sonne herab. Sie war damals das Bild, nach welchem der Mensch geschaffen wurde, aber es scheint nun nur ein analoges Verhältniß zu seyn, wenn dasselbe aufs neue sichtbar wird, um den Menschen das Urbild seines Wesens, die ideale Gestalt, nach welcher er ursprünglich gebildet worden ist, vor die Seele treten zu lassen. Mit einem materiellen, aus Fleisch und Blut bestehenden Leib konnte sich zwar Christus nicht verbinden, daß er aber mit der sinnlichen Scheinform eines menschlichen Leibes, einer leichten, ihn beschattenden Hülle sich umgab [17]), ist eine Vorstellung, die Manes aus den

17) Οὐ γὰρ οὐσίας ἥψατο σαρκὸς, (sagt Manes selbst in der Epist. ad Zebenam Fabric. Bibl. gr. T. VII. S. 315.) ἀλλὰ ὁμοιώματι καὶ σχήματι σαρκὸς ἐσκιάσθη. Daher vergleicht, was zur Erläuterung dienen kann, Faustus XXIX, 1. die Erscheinung Christi mit Engelserscheinungen: *Illud quidem, quod saepe affirmare soletis, necessario eum esse natum, quod alias hominibus videri aut loqui non posset, ridiculum est, cum multoties, ut jam probatum a nostris est, angeli et visi hominibus et locuti esse monstrentur.* Am nächsten steht dem Manichäischen Doketismus der Marcionitische, aber auch bei diesem ist uns die positive Seite beinahe ganz unbekannt. Doch ließ auch der Marcionite Apelles Christus in einer gleichen Hülle, wie die Engel, erscheinen. Tertullian sagt De praescr. haer. c. 51. von

seinem System so nahe verwandten Religionen des Orients aller Wahrscheinlichkeit nach sich aneignete. Dabei bleibt nun freilich zweifelhaft, ob Manes schon nach seinem ursprünglichen System eine zu einer bestimmten Zeit erfolgte, auf eigenthümliche Weise Epoche machende Manifestation Christi, oder des Sonnengeistes, unter den Menschen annahm, oder ob er eine solche höhere Offenbarung als historische Thatsache nur in Folge des besondern Verhältnisses, in das er sein System zum Christenthum sezte, auch in seinem Christus erkannte? Es läßt sich darüber, da Manes und noch mehr seine Anhänger sich in manchem an das Christenthum blos accommodirten, nicht mit Sicherheit entscheiden, wir mögen aber das Eine oder das Andere als das wahrscheinlichere annehmen, so müssen wir doch gewiß, um uns über die Art und Weise, wie er sich seinen Christus auf die Menschen einwirkend dachte, eine bestimmtere Vorstellung bilden zu können, davon ausgehen, daß Christus, wie Alexander von Lycopolis c. 4. f. versichert, nach der Lehre der Manichäer der νοῦς ist, womit zu verbinden ist, was Faustus in der obigen Stelle Augustins sagt, Christus sey die göttliche Kraft und Weisheit, als Kraft wohne er in der Sonne, als Weisheit im Monde. Er ist der Licht- und Sonnengeist, der alle Lichtelemente aus der Materie an sich zieht, aber er ist auch der Geist, der als höheres Princip in dem Menschen wirkt,

---

Apelles: *Christum neque in phantasmate dicit fuisse, sicut Marcion, neque in substantia veri corporis, ut evangelium docet, sed in eo, quod e superioribus partibus descenderet, ipso descensu sideream sibi carnem et aeream contexuisse*, und De carne Chr. c. 6. beinahe gleichlautend mit Faustus Worten: *utique proponunt, non esse mirandum corpus sine nativitate, cum et apud nos angelis licuerit nulla uteri opera in carnem processisse. — Carnem Christi ad exemplum proponunt angelorum.*

und ihm die richtige Erkenntniß alles dessen gibt, was ih über die materielle Welt erheben kann. Alles, was der *voῦ* als das höchste geistige Princip im Menschen wirkt, ist au als eine Wirkung Christi anzusehen, der auf dieselbe Weis wie außerhalb des Menschen, in der ganzen Natur, auch im Menschen selbst die Ausscheidung des Lichts au der Materie, die Erlösung der gefangenen Lichtseele, de Sieg des guten Princips über das Böse in immer höhere Grade vollbringen will. Wenn Alexander von Lycopoli c. 4. sagt: der Mensch sey ein Bild der göttlichen Kraft Christus aber sey der Geist, und als er einst von oben he abkam, habe er einen sehr großen Theil jener Kraft befrei und zu Gott zurükgeführt (*ἀφικόμενόν ποτε ἀπὸ το ἄνω τόπου πλεῖστον τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸ θεὸν λελυκέναι*); so ist hier, was Christus in Beziehun auf den Menschen und was er in Beziehung auf die Natu als Erlöser wirkt, auf denselben Ausdruk gebracht. Di Befreiung der mit der Materie vermischten göttlichen Kra ist hier wie dort der Zwek seiner Thätigkeit. Dafür wirk er, was den Menschen betrift, in dem göttlichen Geist, i dem *νοῦς*, der in ihm das Bewußtseyn seiner göttliche Natur und Abkunft lebendig erhält, und ihn stets nach obe zieht, dafür, wenn er in außerordentlichen äußern Erschei nungen das schlummernde Bewußtseyn mit mächtigere Eindrüken wieder zu erweken sucht [18]).

---

18) Es ist zu bedauren, daß folgende Stelle Alexanders vo Lyc. c. 24. nicht mehr Licht gewährt: *Τὸν Χριστὸν οὐδὲ γι νώσκοντες, ἀλλὰ Χριστὸν αὐτὸν προσαγορεύοντες, τῇ πρὸς τ β στοιχεῖον μεταλήψει ἕτερον σημαινόμενον ἀντὶ τοῦ κυρίω περὶ αὐτοῦ ὑπειλημμένου εἰσάγοντες* (indem sie dadurch, da sie ihn mit dem zweiten Princip, also der Materie, zusam mennehmen, eine andere Bedeutung statt der eigentliche einführen) *νοῦν εἶναί φασιν. Εἰ μὲν τὸ γνωστὸν καὶ τ*

Das Dunkel, das über dem so eben berührten Puncte liegt, läßt auch über einen andern mit demselben zusam-

γιγνῶσκον καὶ τὴν σοφίαν αὐτοῦ λέγοντες ὁμόφωνα, οὕτως τοῖς ἀπὸ τῶν ἐκκλησιῶν περὶ αὐτοῦ λέγουσι διατάττόμενοι οὕτω γε ἁλώσονται· πῶς οὖν τὴν λεγομένην παλαιὰν ἅπασαν ἱστορίαν ἐκβάλλουσιν (wie können sie die ganze alte Geschichte, die von Christus erzählt wird, verwerfen); Εἰ δὲ ἐπιγενητὸν κατά τινας λέγουσι καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων καὶ συμβαινόντων, σκοπήσωμεν. Οἱ γὰρ δὴ ταύτης προϊστάμενοι τῆς δόξης, πιθανὸν μάλιστα λέγουσι, περὶ τὰ ζ′ ἔτη τῆς αἰσθητικῆς δυνάμεως διαρθρωσείσης αὐτὸν ἐπεισέρχεσθαι· εἰ δὲ νοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς κατ᾽ αὐτοὺς, οὕτω γε ἔσται τε ἅμα καὶ οὐκ ἔσται· πρὶν μὲν γὰρ ἐπεισελθεῖν τὸν νοῦν, οὐδέπω ἐστὶν, εἰ γε νοῦς ἐστι κατ᾽ αὐτοὺς ὁ Χριστὸς, ἀλλὰ μὴν ὄντι αὐτῷ ἐπεισέρχεται ὁ νοῦς, οὕτως οὖν πάλιν κατ᾽ αὐτοὺς ἔσται ὁ νοῦς· ἔστι γε καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τῷ αὐτῷ χρόνῳ ὁ Χριστός. Εἰ δὲ κατ᾽ αὐτῶν τὴν καλλίστην αἵρεσιν ὁ νοῦς κατ᾽ αὐτούς ἐστιν τὰ ὄντα πάντα, ἐπεὶ τὴν ὕλην ἀγένητον ὑποτίθενται καὶ ἰσόχρονον ὡς εἰπεῖν τῷ θεῷ, καὶ νοῦν καὶ ὕλην τοῦτον τὸν πρῶτον τὸν Χριστὸν ὑποτίθενται εἶναι, εἴ γε τα πάντα κατ᾽ αὐτούς ἐστιν ὁ Χριστὸς νοῦς ὢν, ὅς ἐστιν τὰ πάντα· καὶ ἡ ὕλη ἓν τῶν ὄντων καὶ αὐτὴ ἀγένητος οὖσα. Es scheint, Alexander beschreibe hier eine Manichäische Ansicht, nach welcher Christus kommen sollte, wenn im Menschen der Verstand sich zu entwickeln beginnt. Er sollte kommen, behaupteten die Vertheidiger dieser Meinung, ungefähr im siebenten Jahr, wenn die Sinnlichkeit ausgebildet ist. Ob sich gleich in dem νοῦς nur das im Menschen liegende geistige Princip entwickelt, so konnte doch, sofern mit dem νοῦς ein neues Princip, in dem Menschen zu wirken beginnt, Christus als ἐπιγένητος καὶ τῶν ἔξωθεν ἐπεισιόντων καὶ συμβαινόντων dargestellt werden. Alexander spricht von mehrern unter den Manichäern herrschenden Ansichten, daß Christus nach einer Ansicht als der im Menschen sich entwickelnde Verstand oder Geist, der gleichsam als neues

menhängenden wenig Licht erwarten, über das Verhältniß, in das Manes sich selbst zu Christus, oder dem göttlichen Lichtgeiste, als der Quelle seiner Offenbarung, sezte. Manes hielt sich, wie von selbst klar ist, für den Interpreten der göttlichen Wahrheit, und wie vor ihm Zoroaster und nach ihm Muhamed suchte auch Manes die Beglaubigung seiner Lehre nur in der Vortrefflichkeit ihres Inhalts, nicht in äussern Beweisen ihrer Göttlichkeit. Bey den Schriftstellern, die hier zu berüksichtigen sind, findet sich so wenig als in den Fragmenten aus den Schriften Mani's selbst irgend etwas, das auf eine andere Meinung führen könnte. Als Worte des Lebens und der seligmachenden Wahrheit wollte Manes seine Lehre betrachtet wissen, wie wir aus dem Anfange seiner **Epistola fundamenti** sehen: *Haec sunt salubria verba ex perenni ac vivo fonte, quae qui audierit, et iisdem primum crediderit, deinde, quae insinuata sunt, custodierit, nunquam erit morti obnoxius verum aeterna et gloriosa vita fruetur. Nam profecto beatus est judicandus, qui hac divina instructus cognitione fuerit, per quam liberatus in sempiterna vita manebit.* **Acta cum Fel. Manich. I, 1.** Die ächt Zoroastrische Idee des Lebens ist es, womit auch Manes den göttlichen Character seiner Lehre bezeichnen wollte. Darauf weist auch die Aufschrift hin, die einige der Hauptschriften Mani's gehabt haben sollen. Das ihm beigelegte Evangelium (*τὸ ἅγιον εὐαγγέλιον*, wie es vom Cyrill von Jerusalem **Cat. VI, 22.** und von Andern genannt wird), hieß auch *τὸ ζῶν εὐαγγέλιον* (s. die Anathemat. bei Cotelier **Patr. Ap. I.** S. 544.). Eine andere seiner Schriften hieß *Θησαυρὸς* (Epiph. **LXVI, 13.**) oder *Θησαυρὸς ζωῆς*

(s.

Princip von außen mit der Sinnlichkeit sich verbindet, genommen wurde, dürfen wir doch wohl nach Alexanders, freilich nicht sehr klaren, Worten voraussezen.

(s. Cotel. a. a. O.) [19]). Wie die heiligen Urkunden der Zoroastrischen Lehre das lebendige Wort d. i. Zendavesta genannt wurden, so sollten demnach auch die Schriften, die die von Manes geoffenbarte Lehre enthielten, das Wort des Lebens seyn. Vgl. Zendav. von Kleuker Th. II. S. 42. f. Wie aber Manes diese Offenbarung erhalten zu haben behauptete, darüber finden wir in den Quellen, an welche wir hier gewiesen sind, nichts. Spätere Manichäer stellten den Manes in Eine Reihe mit Zoroaster, Buddha, Christus, und behaupteten, es sey in diesen allen ein und derselbe höhere Geist erschienen, die Lehren dieser vier Religionsstifter seyen nur verschiedene Offenbarungsformen einer und derselben Lehre [20]). Nach den vorliegenden Quellen sind wir jedoch nicht berechtigt, diese Behauptung geradezu Manes selbst zuzuschreiben (wie sich uns auch in der Folge weiter ergeben wird), obgleich auf der andern Seite nicht zu läugnen ist, daß Manes, wenn er seine Lehre für eine göttliche Offenbarung gehalten wissen wollte, auch eine höhere Einwirkung des Lichtgeistes, der ihm das Princip der Offenbarung und die Quelle aller höhern religiösen Erkenntniß war, in sich voraussezen mußte. Er konnte in sich nur ein Organ des ihn erleuchtenden Licht-

19) Der Name sollte ohne Zweifel dasselbe ausdrücken, was unsere christlichen Schatzkästlein mit ihrem bescheidenern Titel sagen wollen.

20) Man vgl. die Anathematismen in I. Tollii Insign. Itin. Ital. Traj. 1696., nach welchen die Uebertretenden abschwören mußten (S. 134.): *τὸν Ζαράδαν καὶ Βούδαν καὶ τὸν Χριστὸν καὶ τὸν Μανιχαῖον ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι.* Damit ist zu verbinden, was in den Anathematismen bei Cotelier a. a. O. S. 543. gesagt wird: *Ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ᾽ Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις, καὶ ἥλιον ἀπεκάλει.*

geistes sehen, so daß er auf untergeordneter Stufe dasselbe war, was Christus, der Lichtgeist, auf der höchsten war, als Mittler zwischen Gott und den Menschen. Beachtenswerth scheinen mir in dieser Hinsicht die Worte des Secundinus in der Epist. ad Aug. zu seyn, in welcher der Manichäer, indem er Augustin es zum Vorwurf macht, daß er aus einem Freunde der Manichäischen Lehre ein Gegner derselben geworden sey, unter anderem sagt: *In medium solis ac lunae inventus es accusator. Quis igitur tibi patronus erit ante justum tribunal judicis, cum et de sermone et de opere coeperis te teste convinci? Persa, quem incusasti, non aderit. Hoc excepto, quis te flentem consolabitur? Quis Punicum* [21]) *salvabit? Consolatorem igitur*, sagt Augustin in seiner Antwort c. 25, *et salvatorem, Manichaeo excepto, nullum esse posse dixisti.* Als *medius solis et lunae* d. h. als der zu Sonne und Mond, den zur Lichtwelt hinübertragenden Lichtschiffen führende Mittler wurde also Manes von seinen Verehrern betrachtet. Durch ihn allein war das Heil zu gewinnen, das die Seele aus dem trüben, unseligen Daseyn der gegenwärtigen Welt erlösen, und mit dem göttlichen Troste der Lichtwelt erfreuen konnte [22]).

---

21) Secundinus, der sich selbst *Romani hominis ingenium* zuschreibt, hatte zuvor den vom Manichäismus abgefallenen Augustin ermahnt: *Muta, quaeso, sententiam, depone Punicae gentis perfidiam, et recessionem tuam ad veritatem, quae per timorem facta est, converte.* Daher der obige Ausdruck.

22) Ueber einiges, was hier noch in Betracht kommen könnte, wird im Folgenden noch die Rede seyn. Mit Rüksicht auf das Folgende bemerke ich hier nur noch über die in der obigen Stelle ausgesprochene Manichäische Weltansicht, daß auch in den Clementinischen Homilien das Verhältniß der künftigen Welt zur gegenwärtigen aus dem Gesichtspunct eines auf

Da nach der Manichäischen Lehre die der Seele inwohnende göttliche Kraft zwar gebunden, aber nicht völlig unterdrükt werden kann, so bedarf es auch keiner Wiederherstellung der verlornen Kraft zum Guten, sondern es kommt nur darauf an, daß die bereits vorhandene Kraft aufs neue gewekt und zum Bewußtseyn des Menschen gebracht wird. Auch die Thätigkeit des Erlösers kann daher nur darauf gerichtet seyn, in dem Menschen das ursprüngliche Bewußtseyn seiner höhern Natur wieder hervorzurufen, und mit dem Gefühl des Zustandes der Knechtschaft, in welchem er sich befindet, eine Sehnsucht nach Befreiung aus demselben anzuregen, wodurch von selbst die gebundene Kraft des Menschen zu ihrer vollen Wirksamkeit gelangt. Es gibt eine *scientia*, wie Fortunatus bei Augustin **Disp.** II. sagt, vermöge welcher *admonita anima et pristinae memoriae reddita recognoscit, ex quo originem trahat, in quo malo versetur, quibus bonis iterum emendans, quod nolens peccavit, possit per emendationem delictorum suorum, bonorum operum gratia, meritum sibi reconciliationis apud Deum collocare*, und zwar geschieht dieß, wie Fortunatus hinzusezt, *auctore Salvatore nostro, qui nos docet, et bona exercere et mala fugere.* Chri-

das flere folgenden consolari betrachtet wird. Hom. III, 26. wird von Adam als dem wahren Propheten gesagt: *Ὁ δὲ ἐν υἱοῖς ἀνθρώπων προφητείαν ἔμφυτον ψυχῆς ἰδίαν ἔχων, ῥητῶς ὡς ἄρσην τοῦ μέλλοντος αἰῶνος τὰς ἐλπίδας μηνύων τὸν αὐτοῦ υἱὸν προσηγόρευσεν Ἄβελ, ὃ, ἄνευ πάσης ἀμφιβολίας, πένθος ἑρμηνεύεται· πενθεῖν γὰρ τοῖς αὐτοῦ υἱοῖς παρέχει τοὺς ἐξαπατωμένους ἀδελφοὺς αὐτῶν, ἀψευδῆ αὐτοῖς ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι τὴν παράκλησιν ὑπισχνούμενος.* — Daher die hohe Bedeutung des *consolamentum* bei den Manichäern des Mittelalters, der Taufe, als der Weihe für die künftige Welt.

stus, der Erlöser, wirkt daher vorzugsweise als Lehrer. Inhalt seiner Lehre aber konnte natürlich nichts anders seyn, als alles dasjenige, was dem Menschen die Aufforderung nahe legt, sich von den Banden der Materie loszureißen, die sinnlichen Triebe zu unterdrücken, und ein reines, geistiges Leben zu führen. Daher legten sie das Hauptgewicht auf die christliche Sittenlehre, und zwar auf diejenigen Gebote, die dem Menschen Entsagung und Selbstverläugnung, Verachtung aller äußern Güter zur Pflicht machen. Der Manichäer Faustus spricht sich hierüber gegen Augustin auf folgende Weise aus (**Contra Faust. V, 1.**): *Accipis evangelium? Tu me interrogas, utrum accipiam, in quo id ipsum accipere apparet, quia, quae jubet, observo. An ego de te quaerere debeo, utrum accipias, in quo nulla accipientis evangelium videntur indicia? Ego patrem dimisi et matrem, uxorem, filios et cetera, quae evangelium jubet, et interrogas, utrum accipiam evangelium? Nisi adhuc nescis, quid sit, quod evangelium nuncupatur. Est enim nihil aliud, quam praedicatio et mandatum Christi. Ego argentum et aurum rejeci, et aes in zonis habere destiti, quotidiano contentus cibo, nec de crastino curans, nec unde venter impleatur aut corpus operiatur, solicitudinem gerens, et quaeris a me, utrum accipiam evangelium? Vides in me Christi beatitudines illas, quae evangelium faciunt, et interrogas, utrum illud accipiam? Vides pauperem, vides mitem, vides pacificum, puro corde lugentem, esurientem, sitientem* [23]), *persecutiones et odia sustinentem propter justitiam, et dubitas, utrum accipiam evangelium? Non ergo jam mirum est, Ioannem Baptistam, viso Iesu et ejus auditis operibus, quaerere adhuc, utrum*

---

23) *Iustitiam*, bemerkt Augustin nachher, *Faustus in scriptis suis non addidit, credo, ne sibi deesse videretur, si eam se adhuc esurire ac sitire fateretur.*

ipse esset Christus, cui digne et merito Iesus nec dignatus quidem est renunciare, quod ipse esset, sed opera rursus eadem illi, quae jam dudum audierat, remandavit. Caeci vident, surdi audiunt, mortui resurgunt etc. Quod ego quoque circa te non immerito fecerim, si perroganti, utrum accipiam evangelium, dixero: Omnia mea dimisi, patrem, uxorem, filios, aurum, argentum, manducare, bibere, delicias, voluptates: hoc tibi ad interrogata satis responsum puta, et beatum te futurum, si in me non fueris scandalizatus. Sed non, inquis, accipere evangelium hoc solum est, si, quod praecepit, facias, sed ut etiam credas omnibus, quae in eodem scripta sunt, quorum primum est illud, quia sit natus Deus. Sed nec item est solum illud evangelium accipere, ut credas, quia natus est Iesus, sed ut facias etiam, quod praecepit. Ac si me idcirco evangelium non accipere putas, quia generationem praetermitto, nec tu ergo accipis, et multo magis non accipis, quia praecepta contemnis. Ac per hoc interim pares sumus, donec discutiamus et partes: aut si tibi non praejudicat praeceptorum ista contemptio ad profitendum, quod accipias evangelium, mihi quare ad hoc praejudicet genealogia damnata? Quod si evangelium accipere in duobus his constat, ut dicis, genealogias credere et servare mandata, quid ergo imperfectus imperfectum judicat? Uterque nostrum eget alterutro. Sin, quod certius est, accipere evangelium in sola observatione coelestium mandatorum constat, duplici modo improbus es, qui, ut dici solet, desertor arguas militem. Et tamen, age, ponamus, quia ita vis, duo haec partes esse fidei perfectae, quarum una quidem constet in verbo, fateri Christum natum, altera vero in opere, quod est observatio praeceptorum. Vide ergo, quam arduam ego et difficiliorem mihi partem ele-

gerim, tu vide, quam levissimam et faciliorem. Nec immerito plebs ad te confluit, a me refugit, nesciens utique, quia regnum Dei non sit in verbo, sed in virtute. Quid ergo est, quod me lacessis, si difficiliorem ingressus fidei partem, tibi ut infirmo reliqui faciliorem? Sed ego ad tribuendam, inquis, salutem animis hanc partem fidei efficaciorem puto ac magis idoneam, quam tu reliquisti, id est, Christum fateri natum. Age ergo, ipsum eundem interrogemus Christum, et unde potissimum nobis salutis oriatur occasio, ex ejus ore discamus. Quis hominum intrabit in regnum tuum Christe? Qui fecerit, inquis, voluntatem patris mei, qui in coelis est. Non dixit: qui me professus fuerit natum. Et alibi ad discipulos: Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine patris et filii et spiritus sancti, et docentes eos servare omnia, quae mandavi vobis. Non dixit: docentes eos, quia sum natus, sed ut mandata conservent. Item alibi: Amici mei eritis, si feceritis, quae praecipio vobis. Non dixit: si natum me credideritis. Rursum: Si feceritis mandata mea, manebitis in mea caritate. Et alia multa. Nec non et in monte cum doceret: Beati pauperes (spiritu) dicens: beati mites, beati pacifici, beati puro corde, beati, qui lugent, beati qui esuriunt, beati, qui persecutionem patiuntur propter justitiam, nusquam dixit: beati, qui me confessi fuerint natum. Et in discretione agnorum ab hoedis in judicio dicturum se dicit iis, qui ad dexteram erunt: Esurivi et cibastis me, sitivi et potastis me, et cetera: propterea percipite regnum: non dixit: quia natum me credidistis, regnum percipite. Nec non et diviti quaerenti vitam aeternam: Vade, inquit, vende omnia, quae habes, et sequere me. Non dixit: crede me natum, ut in aeternum vivas. Ecce igitur portioni meae, quam mihi de ge-

mina, ut vultis, fide delegi, ubique regnum, vita, beatitudo promittitur, vestrae vero nusquam. Aut docete, sicuti scriptum est, beatum esse, regnumve percepturum, aut aeternam habiturum vitam, qui eum confessus fuerit natum ex femina. Interim, tametsi et haec pars est fidei, beatitudinem non habet. Cum vero eam nec partem fidei habere probaverimus, quid fiet? Nempe eritis vos inanes, quod et ipsum utique monstrabitur. Sed interim hoc satis nobis est ad propositum, quia portio haec nostra beatitudinibus coronata sit. Cui tamen et accedit et illa alia beatitudo, ex confessione quoque sermonis, qua Jesum confitemur esse Christum' filium Dei vivi, quod aeque ipse ore suo testatur Jesus dicens ad Petrum: Beatus es Simon Barjona, quia non tibi hoc caro et sanguis revelavit, sed pater meus, qui in coelis est. Quapropter non jam, ut putabatis, unam, sed duas easdemque ratas fidei partes tenemus, et in utraque pariter beati appellamur a Christo, quia alteram earum operibus exercentes, alteram sine blasphemia praedicamus. Ich habe diese Stelle absichtlich in ihrem ganzen Zusammenhange dargelegt, weil sich in ihr der Geist des Manichäismus und des Manichäischen Christenthums sehr characteristisch zu erkennen gibt. Wie alle Systeme, welche dem Menschen eine ursprüngliche, zwar gebundene und beschränkte, nicht aber verlorne und erst wiederherzustellende Kraft zum Guten und Göttlichen zuschreiben, dem Christenthum nur die Entwiklung und richtige Leitung dieser Kraft durch practische Lehren und Vorschriften übrig lassen, nicht aber die Mittheilung eines völlig neuen und eigenthümlichen Lebensprincips, die Schöpfung eines neuen Menschen, wobei es vor allem auf die glaubensvolle Annahme und Aneignung des von Gott Dargebotenen ankommt, als das Werk desselben ansehen können, so stellte sich auch der Manichäismus ganz auf diese Seite des soge-

nannten Pelagianischen Christenthums, welchem die Hauptsache das Thun, das Glauben Nebensache, Christus nur Lehrer, nicht Erlöser im höchsten Sinn ist. Je entschiedener aber die Manichäer die ursprüngliche Quelle dessen, was ihnen die Hauptsache des Christenthums war, schon in das dem Menschen inwohnende Bewußtseyn, oder in die Vernunfterkenntniß, sezen mußten, desto zweifelhafter muß uns auch von dieser Seite werden, welche Bedeutung auch nur in Beziehung auf die äußere Realität der Offenbarung, nicht in Beziehung auf die ohnedies geläugnete historische Realität der Person Christi, die Scheingestalten haben sollten, in welchen sie den Lichtgeist Christus zur Belehrung der Menschen von der Sonne herabschweben ließen.

Wie es sich aber auch damit verhalten mag, welchen Antheil sie auch einer besondern, zu einer bestimmten Zeit geschehenen äußern Offenbarung dabei zuschreiben mocht'n, die practischen Lehren und Vorschriften, von deren Befolgung sie das Heil des Menschen abhängig machten, zum Bewußtseyn des Menschen zu bringen und allgemein bekannt zu machen, alles, was den ethischen Theil der Manichäischen Heilsordnung ausmacht, wurde von ihnen in ihren sogenannten drei *signacula* zusammengefaßt, die uns Augustin **De moribus Manich. c. 10.** nennt: *Videamus tria illa signacula, quae in vestris moribus magna laude ac praedicatione jactatis. Quae sunt tandem ista signacula? Oris certe et manuum et sinus. Ut ore et manibus et sinu castus et innocens sit homo.* Den Namen *signaculum* gebrauchten die Manichäer ohne Zweifel deswegen, weil jede der drei Classen der auf diese Weise unterschiedenen Gebote einen bestimmten Theil des menschlichen Körpers bezeichnet, in Ansehung dessen die gegebenen Gebote beobachtet werden sollten. Was sie unter den einzelnen Ausdrüken verstunden, erklärt Augustin, indem er in der angeführten Stelle im Sinne der Manichäer weiter sagt:

Quum os nomino, omnes sensus, qui sunt in capite, intelligi volo, quum autem manum, omnem operationem, quum sinum, omnem libidinem seminalem.

Das *signaculum oris* hatte nach dieser Angabe einen weiten Umfang. Es empfahl Reinheit in Gedanken und Worten, dazu gehörte namentlich Enthaltung von allen Reden, die nach der Manichäischen Lehre als blasphemisch angesehen werden mußten. *Ad oris signaculum dicitis pertinere,* sagt Augustin **De mor. Manich. c. 11.**, *ab omni continere blasphemia.* Vorzüglich aber betraf es die strenge Manichäische Lebensweise in Hinsicht alles dessen, was mit dem Munde genossen wird. Der Manichäer mußte sich aller materiellen Nahrungsmittel enthalten, die die sinnlichen Triebe des Leibs, statt sie, wie es Pflicht ist, zu unterdrüken und zu tödten, nur nähren und entzünden. Um das Fleisch, den Siz der bösen Begierden, nicht gegen den Geist zu reizen, war vor allem der Genuß des Fleisches aufs strengste verboten. Alles Fleisch war nach der Ansicht der Manichäer unrein, unreiner, als irgend etwas anderes, es stammt von dem Fürsten der Finsterniß, der als der Dämon des materiellen und animalischen Lebens ihm den ganzen Inbegriff der bösen oder sinnlichen Lüste eingepflanzt hat. Zwar ist in jedem aus Fleisch und Blut bestehenden Körper auch ein Theil der Lichtseele, wenn aber im Tode die Seele entflieht, so ist, was zurükbleibt, eine durchaus unreine und verunreinigende Masse. Vgl. Augustin **De moribus Manich. c. 15.**: *Carnes de ipsis sordibus dicitis esse concretas. Fugit enim aliquid partis illius divinae, ut perhibetis, dum fruges et poma carpuntur, fugit cum affliguntur, vel terendo vel molendo vel coquendo, vel etiam mordendo atque mandendo. Fugit etiam in omnibus motibus animalium, vel cum gestiunt, vel cum exercentur, vel cum laborant, vel cum omnino aliquid operantur. Fugit etiam*

in ipsa quiete nostra, dum in corpore illa, quae appellatur, digestio interiore calore conficitur. Atque ita tot occasionibus divina fugiente natura, quiddam sordidissimum remanet, unde per concubitum caro formetur. Anima tamen boni generis, quoniam quamvis plurimum, non tamen totum bonum, memoratis illis motibus evolat. Quocirca cum anima etiam carnem deseruerit, nimias sordes reliquas fieri, et ideo eorum, qui vescuntur carnibus, animam coinquinari. Daher lebten die Manichäer von Feld- und Gartenfrüchten, besonders solchen, welche wie die Melonen, ihre Lieblingsspeise, durch Geruch und Farbe ihre Lichtsubstanz beurkundeten. Auch Oel genoßen sie wegen der in ihm enthaltenen Lichttheile häufig. Aug. **De mor. Man. c. 13. 15. 16.** [24]). Sie konnten allerdings, nach ihrer Ansicht von der Materie, auch diese Nahrungsmittel nicht für völlig rein halten, und Augustin bemerkt (**Contra Faust. VI, 6.**) nicht ohne Grund: *Mirum est, quod ita se dicunt immundas omnes carnes existimare, et ob hoc ab eis abstinere, quasi aliquid existiment esse mundum, non solum escarum, sed omnium creaturarum. Nam et ipsa olera et poma et omnes fruges et totam terram et coelum commixtione gentis tenebrarum perhibent inquinata.* Die natürliche Antwort darauf liegt in demjenigen, was Augustin als frommen Wunsch hinzusezt: *Utinam ergo et in ceteris cibis errori suo congruerent, atque ab iis, quae immunda dicunt, omnibus abstinendo, fame potius morerentur, quam tales blasphemias pertinaciter*

24) *De thesauris Dei melonem putatis aureum esse. — Bona tria simul ubi fuerint, id est color bonus, et odor et sapor, ibi esse majorem boni partem putatis.* — Man vgl. außer Beausobre T. II. S. 765. f. Mosheim S. 849. f. auch Thilo Acta Thomae S. 159.

loquerentur, nam se corrigere atque emendare nolentibus hoc esse utilius, quis non intelligat? Wollten sie diesen gutgemeinten Rath nicht befolgen, so mußten sie sich mit relativer Reinheit begnügen [25]). Eben so streng, wie der Genuß des Fleisches, waren den Manichäern alle geistigen Getränke verboten. Auch sie schienen ihnen nur die Reinheit des Geistes zu trüben und die Sinnlichkeit aufzuregen, weswegen sie den Wein, um seine dämonische Natur zu bezeichnen, sogar die Galle des Fürsten der Finsterniß nannten. Aug. **De mor. Man. c. 16.** Ueber Anderes, was sonst noch zur strengen Lebensweise der Manichäer gehörte, vgl. man Mosheim **Comment.** S. 851. f. [26]). Es war natürlich, daß sie sich, wie schon zur Zeit Augustins in Afrika, manche Milderungen erlaubten, aber demungeachtet hielten sie sich für berechtigt, sich vorzugsweise als die Hungernden und Dürstenden des Evangeliums zu betrachten, und die sie characterisirende Bläße des Gesichts (wegen welcher sie von Augustin **De. util. cred. c. 18.** *exsangues corporibus, sed crassi mentibus* genannt werden) als das

---

25) Ueber einen dabei unvermeidlichen Widerspruch s. Aug. Contra Faust. VI. 4.: *Cur pomum non decerpitis, cum decerpto tam multas plagas doloresque ingeratis* (nemlich *in praeparandis escis, cum coquitur, cum manditur etc.*)?

26) Alles sinnlich Angenehme sollte dem Manichäer als unrein und sündhaft verboten seyn. Doch unterschieden sie die geistige, ästhetische Lust von der sinnlichen, körperlichen. Die Musik gewährte ihnen ein himmlisches Vergnügen. *Dulcedo musica, quam de divinis regnis venisse contenditis, nobis mortuarum carnium sordibus exhibetur et tempore arefactis, et attritione tenuatis et tortione distentis.* Aug. De mor. Man. c. 16. Auch den ästhetischen Genuß, welchen die Anschauung schöner Bilder gewährt, können die Manichäer nach der orientalischen Sage von Mani's Erteng (s. unten) nicht verdammt haben.

ächte Kriterium eines Bekenners des Evangeliums zur Scha zu tragen.

Das zweite *signaculum*, das *signaculum manuum* verbot den Manichäern nach Augustin **De mor. Man. c. 17.** Thiere zu tödten, und Pflanzen auszureißen, jede Verle zung des Thier- und Pflanzen-Lebens, es begriff aber oh ne Zweifel, wie Mosheim S. 853. richtig bemerkt, all Handlungen in sich, die nicht zum ersten und dritten *si naculum* gerechnet wurden, und den Manichäern deswege nicht erlaubt waren, weil sie den Menschen in die Verhält nisse des materiellen irdischen Lebens auf eine der Mani chäischen Weltansicht widerstreitende Weise verstrikten. Wi werden im Folgenden einige Handlungen kennen lernen, di in dieser Beziehung zum zweiten *signaculum* zu rechnen sind. Was aber die Tödtung der Thiere und die Verle zung des Pflanzenlebens betrifft, so sieht man beim erste Anblik nicht sogleich, auf welchem Grunde das Manichäi sche Verbot beruht. Enthielt die ganze Thier- und Pflan zenwelt gebundene Theile der Lichtseele, so konnten ja die se, sollte man denken, durch das Tödten der Thiere und das Ausreißen der Pflanzen auf dem einfachsten Wege aus ihren Banden befreit werden. Augustin unterläßt nicht den Manichäern diese Inconsequenz vorzurüken (a. a. O.) *Anima namque illa, quam rationalem inesse arboribu arbitramini, arbore excisa, vinculo solvitur, vos enim hoc dicitis, et eo quidem vinculo, in quo magna mise ria nulla utilitate tenebatur. Nam et revolutionem hominis in arborem notum est vos, id est auctorem ipsum vestrum, pro ingenti poena, non tamen pro sum ma minitari, et num potest in arbore anima fieri, n in homine, sapientior? — Quamobrem, qui arborem dejicit, animam nihil in sapientia proficientem de illo corpore liberat. Itaque vos homines sancti, vos, in quam, potissimum excidere arbores deberetis, et ea*

rum animas, ab illo vinculo exutas, orationibus et psalmis ad meliora perducere. Allein für die Manichäer kam hier ein anderes Moment in Betracht, die heilige Scheue, mit welcher nach ihrer Ansicht das ganze Naturleben zu behandeln war. Ist es Sünde das Menschenleben zu verlezen, so ist es dem Wesen nach dieselbe Sünde, wenn das Thier= oder Pflanzenleben verlezt wird, da in Thieren und Pflanzen, in allen Theilen der Natur, dieselbe Seele, wie im Menschen, lebt, der Mensch mit der ganzen Natur sich verwandt fühlen muß. Denselben Schmerz, welchen der Mensch bei jeder Verlezung seines Lebens empfindet, empfindet auch die Pflanze, der Baum. *Herbas atque arbores sic putant vivere, ut vitam, quae illis inest, et sentire credant, et dolere, cum laeduntur, nec aliquid inde sine cruciatu eorum quemquam posse vellere aut carpere. Propter quod agrum etiam spinis purgare, nefas habent.* Aug. **De haeres. c. 46.** [27]). Wer mit Vorsaz auch nur ein Blatt oder eine Frucht von einem Baume abbrach, machte sich als Uebertreter des *signaculum* schwerer Strafe schuldig. **De mor. Man. c. 17.** Ja jede Handlung dieser Art, jede Verlezung des Pflanzenlebens, war im Grunde von dem Verbrechen eines Menschenmords nicht verschieden, da ja nach Mani's Lehre viele Menschenseelen das Loos traf, in Thiere und Pflanzen überzugehen. *A vobis,* bemerkt Augustin gegen Faustus

27) Nach den Acta disp. Arch. c. 9. ist sogar jede Bewegung mit einer Verlezung des Naturlebens verbunden: *Εἴ τις περιπατεῖ χαμαὶ, βλάπτει τὴν γῆν, καὶ ὁ κινῶν τὴν χεῖρα, βλάπτει τὸν ἀέρα, ἐπειδὴ ὁ ἀὴρ ψυχή ἐστι τῶν ἀνθρώπων καὶ τῶν ζώων καὶ τῶν πετεινῶν, καὶ τῶν ἰχθύων καὶ τῶν ἑρπετῶν* d. h. in der Luft ist dieselbe Weltseele, die in dem Menschen und in allen Geschöpfen ist. Vgl. Theodoret Haer. fab. I, 26.: *πάντα νομίζουσιν ἔμψυχα καὶ το πῦρ, καὶ τὸ ὕδωρ, καὶ τὸν ἀέρα, καὶ τὰ φυτὰ καὶ τὰ σπέρματα.*

XVI, 28., *quisquis vulserit spicas, non ex tradition[e] Christi, qui hanc innocentiam vocat, sed ex tradition[e] Manichaei homicida deputatur.* Daher erschien ihnen de[r] Ackerbau als Ursache zahlloser Gewaltthaten gegen das Leben der Menschenseelen. *Agriculturam, quae omnium artium est innocentissima, tanquam plurium homicidiorum ream accusant.* **De haer. c. 46.** Vgl. **De mor. Manich. c. 17.** und Titus von Bostra **II, 36.**: *φαίη δ' ἄ[ν] ὁ Μάνης, ὡς οὐδὲ βοῦν εὐσεβὲς ἀρόσει παραβεβλῆσθαι τῆς γῆς, ἵνα μὴ καὶ πάνυ καταδουλοῦσθαι δόξειεν ἡ πρὸς τοῦ ἀγαθοῦ πεμφθεῖσα ψυχή.* Wie si[e] bei dieser Strenge ihres *signaculum* gleichwohl die Sorg[e] für die nothwendigsten Bedürfnisse des Lebens für erlaub[t] halten konnten, wird sich in der Folge zeigen. Was von der Verlezung des Pflanzenlebens gilt, gilt auch von der Verlezung des Thierlebens. Auch in den Thieren versündigte man sich, wie Titus von Bostra **II, 35.** bemerkt, gegen die alles belebende göttliche Weltseele. Doch galt, Thiere zu tödten, für ein größeres Vergehen, als alles, was gegen Pflanzen verübt werden kann. *Majus nefas putatis animalia quam stirpes caedere.* **De mor. Manich. c. 17.** Daher wurde die Heiligkeit dieses Verbots von Manes noch durch die eigene Vorstellung motivirt, die wir in eben dieser Stelle Augustins finden. *Non deest homini callido adversus indoctos in naturae obscuritate perfugium. Coelestes enim, ait, principes, qui de gente tenebrarum capti atque vincti a conditore mundi in illis ordinati sunt locis, sua quisque possidet in terra animalia, de suo scilicet genere ac stirpe venientia: qui peremptores eorum reos tenent, nec de hoc mundo exire permittunt, poenisque illos, quibus possunt, et cruciatibus atterunt.* Die Thiere stammten, wie wir oben gesehen haben, von den Dämonen. *Animalia,* heißt es bei Augustin weiter, *quae in terris sunt et in aquis, de illo genere principum per*

successionem prolis et operationem concubitus veniunt, cum ad illos abortivos fetus revocatur origo nascentium. Wer also Thiere tödtet, greift in das Reich der Dämonen auf eine Weise ein, die ihn nach dem Geseze der Gerechtigkeit in die Gewalt der Dämonen dahingibt. Dies beruht auf einer Vergeltungs-Idee und einer Ansicht von dem Verhältniß der beiden Welten, der jezigen und der künftigen, die sicher in dem Manichäischen System eine noch allgemeinere Anwendung fand. Es scheint mir wenigstens dadurch am besten aufgeklärt zu werden, was Turbo in den Acta disp. Arch. c. 9. als Manichäische Lehre vorträgt: „Wenn einer in dieser Welt reich ist, so muß er, wenn er den Leib verläßt, in den Leib eines Armen umgesezt werden und bettelnd umhergehen, bis er in die ewige Strafe eingeht. Da dieser Leib den Archonten und der Materie gehört, so muß der, der einen Persea-Baum pflanzt, viele Leiber so lange durchwandern, bis der Baum zusammengefallen ist. Wenn einer ein Haus baut, so wird er in Leiber aller Art getheilt werden.“ Nach derselben strengen Vergeltungs-Idee wird unmittelbar vorher gesagt: „Die Schnitter, welche Getreide abschneiden, gleichen den Archonten, die von Anfang an in der Finsterniß waren, da sie einen Theil der Waffenrüstung des ersten Menschen verschlangen. Deswegen müßen sie in Heu, oder in Phasolen, oder in Gerste, oder in Gartengewächse übergehen, um abgeschnitten und abgemäht zu werden. Und wenn einer Brod ißt, muß auch er Brod werden und verzehrt werden. Wer einen Vogel tödtet, muß ein Vogel, wer eine Maus tödtet, selbst eine Maus werden.“ Diese ganze Stelle ist uns hier deswegen besonders merkwürdig, weil wir aus ihr den allgemeinen Grund ersehen können, auf welchem das Verbot aller zum zweiten *signaculum* gerechneten Handlungen beruht. Aus welchem andern Grunde sollte es für den Manichäer Sünde seyn, Bäume zu pflanzen und Häuser zu bauen, als des-

wegen, weil er sich dadurch in eine Welt einbürgern zu wollen scheint, in welcher er nicht zu Hause seyn darf, weil er nicht für sie bestimmt ist? Wie er, wenn er Thiere tödtet, sich an einem fremden Eigenthum versündigt, so begeht er einen ähnlichen Eingriff in ein fremdes Eigenthum, wenn er diese materielle Welt, an welcher der Dämon so großen Antheil hat, und aus welcher der gute Gott alle zu seiner Natur gehörenden Lichtelemente fort und fort zurükzieht, durch Handlungen, durch die er sich in ihr heimisch machen will, als die seinige betrachtet und behandelt. Wir kommen dadurch auf den allgemeinen Manichäischen Lebensgrundsaz, daß der Mensch als ächter Verehrer des guten Gottes in dieser Welt kein Eigenthum haben darf. Armuth soll sein Loos seyn, er soll sich aller äußern Güter begeben, hungern und dürsten, weil ja auch das Reich des guten Gottes nicht von dieser Welt ist. Wir erinnern uns hier, wie sich der Manichäer Faustus in der oben angeführten Stelle über die Merkmale der ächt evangelischen Lebensweise äußerte. Eine bemerkenswerthe Parallele zu dieser Manichäischen Ansicht von dem Verhältniß der Armuth und des Reichthums zu der jezigen und künftigen Welt bieten uns die Clementinischen Homilien dar. Auch in diesen beruht jene Ansicht auf einem dualistischen Grunde, nur tritt an die Stelle des absoluten Manichäischen Dualismus der Dualismus der Syzygien. Nach der Lehre der Clementinen ist es Grundgesez des Universums, daß auf jeder Stufe der sich entwickelnden Weltordnung ein Doppeltes sich findet, ein Rechtes und ein Linkes, ein Männliches und ein Weibliches. Auf der ersten Stufe ging das bessere Glied des Paares dem schlechteren der Entstehung nach voran, wie zuerst der Himmel geschaffen wurde, dann die Erde, der Tag, dann die Nacht, das Licht, dann das Feuer, die Sonne, dann der Mond, Adam, dann Eva. Aber vom Menschen an wurde die Ordnung der Paare umgekehrt und

das

das Schlechte zum Ersten gemacht, das Gute zum Zweiten, wie zuerst Kain geboren wurde, hierauf erst Abel (**Hom. II, 15. f.** vgl. **XIX, 12.**). Die größte Syzygie aber, die alle übrigen in sich begreift, ist die des Fürsten dieser Welt, oder des Teufels auf der einen, und des Herrschers der zukünftigen Welt oder Christi, des Sohnes Gottes (**III, 19. 20.**), auf der andern Seite, d. h. des guten und bösen Princips. Indem nun so in den Clementinen der absolute Manichäische Dualismus als ein blos untergeordneter erscheint, und die Entstehung des Bösen auf eine Weise erklärt wird, bei welcher weder Gott Urheber des Bösen, noch das Böse ein absolutes ist (es ist zwar schon mit der ersten Entstehung ein Böses, aber nur durch eigene That, und nicht in jeder Hinsicht ein Böses **Hom. XIX, 12.**), trift die Lehre der Clementinen mit der Manichäischen darin zusammen, daß sie, wie diese, die eigentliche Herrschaft über die gegenwärtige Welt dem bösen Princip überträgt, woraus sich über das Verhältniß des Guten und Bösen zur gegenwärtigen und zukünftigen Welt eine der oben erwähnten Manichäischen Ansicht beinahe völlig gleichlautende ergab, wie wir dieselbe **Hom. XV, 7.** dargelegt finden. „Der Prophet der Wahrheit lehrte, daß der Allschöpfer Gott, zwei Wesen, einem guten und einem bösen, zwei Reiche zutheilte. Dem bösen gab er die Herrschaft der gegenwärtigen Welt mit dem Gesez, daß es die Unrechtthuenden bestrafen dürfe, dem guten die künftige ewige Welt. Jeden Menschen aber läßt Gott mit seinem Willen wählen, was er will, entweder das gegenwärtige Böse, oder das zukünftige Gute. Diejenigen, welche sich die gegenwärtige Welt wählen, dürfen reich werden, sich wohl seyn lassen und was sie können, genießen, denn an dem Guten der künftigen Welt haben sie keinen Theil. Die aber, die sich für die zukünftige Welt entschieden haben, dürfen in der gegenwärtigen, einem fremden Herrscher gehörenden Welt

nichts als das Ihrige betrachten, ausser Wasser und Brod (nach **XII, 6.** auch noch Oliven und Kohl, die Manichäischen Speisen), und auch diesen Lebensunterhalt müßen sie sich mit Schweiß erwerben, weil keiner sich selbst das Leben nehmen darf. Ebenso dürfen sie auch ein einziges Kleidungsstük haben (vgl. **XII, 6.**), weil es nicht erlaubt ist, sich nakt zu zeigen vor dem allsehenden Himmel." Welchen Einfluß der Verfasser der Clementinen dieser Ansicht auf das Leben geben wollte, erhellt aus der darauf gegründeten Rechtfertigung des christlichen Gebots, Unrecht lieber zu leiden, als zu thun. Da nemlich die, welche sich die künftige Welt erwählt haben, in der gegenwärtigen Welt, in welcher sie mit den Bösen zusammen sind, doch vieles zu genießen haben, Leben und Licht, Brod und Wasser und anderes, während doch die Kinder der gegenwärtigen Welt keinen Theil an der künftigen haben werden, so scheinen diese sehr in Nachtheil zu kommen, und die Unrecht Leidenden sind eigentlich die Unrecht Thuenden. **Hom. XV, 8.** Die Kinder der künftigen Welt sind in der jezigen in dem ihnen verbotenen Reiche eines dem ihrigen feindlichen Königs, sie haben also das Leben verwirkt, und werden gelinde behandelt, wenn sie mit einer leichtern, nicht tödtlichen Strafe davon kommen (**c. 6.**). Daher darf der Fromme sich für Beleidigungen nicht rächen, theils weil, strenge genommen, jeder Besiz für ihn Sünde ist, und deswegen, wer ihm ein irdisches Gut nimmt, ihn auch von einer Schuld befreit, theils weil es eine gnädige Verordnung Gottes ist, daß die Frommen überhaupt ihre Vergehungen durch irdische Leiden büßen, und so der Strafe in der künftigen Welt enthoben werden (**c. 9.**). So streng ist demnach die Forderung, daß sich die Frommen nur als die Armen in dieser Welt zu betrachten haben, wer daher in dieser Welt reich ist, kann, wie die Manichäische Lehre nach der obigen Stelle lautet, in der künftigen nur arm seyn,

und da er das Seinige schon genoßen, aber ebendeswegen den wahren Gott nicht verehrt hat, nur Strafe leiden. Ziemlich nahe kommen dieser Ansicht auch die apokryphischen Acta Thomae in dem Abschnitt (§. 17—29.), in welchem der von Jesus verkaufte Apostel Thomas die ihm von dem Könige Gundaphoros zur Erbauung eines Palastes übergebene Geldsumme an die Armen vertheilt, um dafür dem Könige den Besiz eines himmlischen Palastes zu erwerben: nur ist hier zugleich die Verzichtleistung auf Geld und Gut in dieser Welt, um der künftigen willen, durch die christliche Rüksicht auf Arme und Leidende motivirt. Sicher hat die erwähnte Ansicht auch das Ihrige dazu beigetragen, der freiwilligen Aufopferung des Vermögens zum Besten der Armen den großen Einfluß auf die Seligkeit der künftigen Welt zuzuschreiben, welchen man ihr schon so frühe im christlichen Alterthum zuschrieb. Die mit dem Manichäismus hierin so genau übereinstimmende Lehre der Clementinen hat wahrscheinlich ihre nächste Quelle in der freiwilligen Armuth der Eßener, diese selbst aber weisen in manchem auf den höhern Orient zurük.

Das dritte *signaculum*, das *signaculum sinus* macht den Manichäern Keuschheit und Enthaltung von der Ehe zur Pflicht. Konnte schon die Geschlechtslust an und für sich von den Manichäern nur als sinnlicher, fleischlicher Trieb verworfen werden, so mußte ihnen die Fortpflanzung des Geschlechts, wie schon die Ansicht von dem Sündenfall des ersten Menschen beweist, als größte Sünde erscheinen, weil sie nur die Folge hat, daß die Lichtseele immer tiefer in die Bande der Materie und des Fleisches verstrikt wird. *Non concumbunt, ne nodis carneis arctius implicetur et sordidius inquinetur (Deus).* Aug. Contra Faust. VI, 3. vgl. XXII, 30. Es war, wie auch Alexander von Lyc. c. 4. meldet, Grundsaz: *ἀπέχεσθαι γάμων καὶ ἀφροδισίων καὶ τεκνοποιΐας, ἵνα μὴ ἐπι-*

πλεῖον ἡ δύναμις ἐνοικήσῃ τῇ ὕλῃ κατὰ τὴν τοῦ γένους διαδοχήν. Doch galt Ehelosigkeit, wenigstens nach der Erklärung, die Faustus **XXX, 4.** gibt, nicht allgemein und unbedingte, als Gesez: *Demens profecto ille, non tantum stultus, putandus est, qui id existimet lege privata prohiberi posse, quod sit publica concessum: dico autem hoc ipsum, nubere. Quapropter et nos hortamur quidem volentes, ut permaneant (sc. virgines), non tamen cogimus invitas, ut accedant. Novimus enim, quantum voluntas, quantum et naturae ipsius vis etiam contra legem publicam valeat, nedum adversus privatam, cui respondere sit liberum: nolo. Si igitur hoc modo virgines facere, sine crimine est, extra culpam sumus et nos.* Wie aber gleichwohl auch im ehelichen Leben das *signaculum* seine Bedeutung noch behaupten sollte, erhellt aus Augustins gerechtem Tadel **Contra Faust. XV, 7.** Augustin zeigt hier, wie sehr die Manichäer gegen die sämmtlichen Gebote des Decalogus sich versündigen. *Tu doctrina daemoniaca didicisti inimicos deputare parentes tuos, quod te per concubitum in carne ligaverint, et hoc modo utique Deo tuo immundas compedes imposuerint. Hinc etiam consequens praeceptum, quod est: non moechaberis, ita violatis, ut hoc maxime in conjugio detestemini, quod filii procreantur, ac sic auditores vestros, dum cavent, ne feminae, quibus miscentur, concipiant, etiam uxorum adulteros faciatis. Ducunt enim eas, ex lege matrimonii tabulis proclamantibus, liberorum procreandorum causa, ex vestra lege metuentes, ne particulam Dei sui sordibus carnis afficiant, ad explendam tantum libidinem feminis impudica conjunctione miscentur. Filios autem inviti suscipiunt, propter quod solum conjugia copulanda sunt. Quomodo ergo non prohibes nubere, quod de te tanto ante praedixit Apostolus* (1 Tim. 4, 3.), *quando id conaris auferre de nuptiis, unde sunt*

nuptiae. Quo ablato mariti erunt turpiter amatores, meretrices uxores, thalami fornices, soceri lenones. — *Nec ideo vos dicatis*, bemerkt daher Augustin **Contra Faust. XXX, 6**, *non prohibere (nuptias), quia multos vestros auditores, in hoc obedire nolentes, vel non valentes, salva amicitia toleratis. Illud enim habetis in doctrina vestri erroris, hoc in necessitate societatis.* Vgl. **De mor. Manich. c. 18. De haeres. c. 46.** Auch Titus von Bostra berührt dies **II, 33.**: *Τὴν παιδογονίαν ὑβρίζοντες τὰς μίξεις αὐτοῖς ἄνευ γε ταύτης συμβαίνειν* [28]), *δοῦλοί γε ὄντες τῆς ἀναγκαίας διαδοχῆς πρὸς θεοῦ νενομοτεθημένης, ἀλλ' οὐ τῆς ἡδονῆς, ἐχθροί γε τὰ πάντα τῆς ἀληθοῦς καὶ γνησίας ἀρετῆς καὶ τῆς εὐσεβείας ὄντες, ὥσπερ αἰτιώμενοι τὸ ἀείζωον τοῦ τῶν ἀνθρώπων γένους καὶ βουλόμενοι αὐτοῦ που στῆναι τὸν δρόμον τῆς φύσεως.*

Die Manichäische Lehre mußte, wie alle zum zweiten und dritten *signaculum* gehörenden Gebote beweisen, ihrer ganzen Tendenz nach dahin streben, alle Bande, die den Menschen mit der materiellen Welt verknüpfen, aufzuheben. Ist die Materie das böse Princip, so ist jede Berührung mit der Materie, alles, was zur Förderung des körperlichen Lebens dient, was es erhält und fortpflanzt, Sünde, Fortsezung jener Ursünde, die die dem Lichte entstammende göttliche Seele zuerst in die Verbindung mit einem materiellen Körper gebracht hat. Es ergab sich dies als nothwendige Folgerung aus dem Dualismus des Systems, aber ebenso mußte auch durch die Lehre von der allgemeinen Verbreitung der Weltseele durch die Materie dem

---

28) Es muß hier, wie Basnage bemerkt, *θέλουσι* ausgefallen seyn, aber auch das folgende *δοῦλοι* könnte Anstoß erregen, da der Sinn ein dem folgenden *ἐχθροὶ* gleichlautendes Wort zu erfordern scheint, man nehme aber den Saz so: da sie doch Knechte der von Gott geordneten *διαδ.* nicht Knechte der *ἡδ.* seyn sollten, sie, die u. s. w.

Menschen jede zur Subsistenz seines Lebens nothwendig Einwirkung auf die materielle Welt abgeschnitten werden Es ist Sünde, sich durch die unreine Materie zu verunreinigen, und materielle sinnliche Triebe zu nähren, aber auch das Leben der Seele in irgend einem Naturwesen zu störe und zu verlezen, glaubte der Manichäismus nur für unerlaubt und sündhaft halten zu können. Je unnatürliche aber und in sich widerstreitender ein solcher Rigorismus erscheinen mußte, je unmittelbarer er außer dem Einen Grundgefühl der Seele, der Sehnsucht, in die Heimath zurükzukehren, alle Thätigkeit des geistigen und physischen Lebens aufhob, desto mehr drang sich die Nöthigung auf, di Strenge desselben wieder herabzustimmen und Milderungen einzuführen, die die Manichäische Sittenlehre der Natur des Menschen und der Wirklichkeit des Lebens nähe bringen konnten. Es geschah dies theils durch die Manichäische Lehre von der Buße und ihre Sündenvergebung bewirkende Kraft, theils durch die Trennung der Manichäischen Kirche in die beiden Classen der *Auditores* und *Electi*

Die Buße hatte eine wichtige Bedeutung im System de Manichäer, als nothwendiges Gegengewicht gegen die überspannte Strenge der sittlichen Forderungen. Je unvermeidlicher die Sünde war, wenn jede, selbst jede zur Erhaltung de physischen Lebens nothwendige, Berührung mit der materiellen Welt, jede darauf sich beziehende sinnliche Begierde fü sündhaft erklärt werden mußte, desto weniger konnte, wofern nicht die Hoffnung einer endlichen Erlösung völlig aufgegeben werden sollte, ein Mittel entbehrt werden, welchem man eine die Schuld der Sünde tilgende Kraft zuschreiben zu dürfen glaubte. Ein solches Mittel konnten die Manichäer keineswegs in der Sündenvergebung bewirkenden Kraft des Todes Jesu finden, da sie weder die Realität dieses Todes anerkannten, noch überhaupt das Christenthum in eine so nahe Beziehung zu ihrem System sezten,

demungeachtet hatte die Lehre von der Sündenvergebung im Manichäischen System nicht nur eine sehr wichtige Bedeutung [29]) sondern auch eine gewisse Analogie mit dem Christenthum. Wie der Tod Jesu von den Lehrern der christlichen Kirche bald vorzugsweise auf die der actuellen Sünde vorangehende Erbsünde, auf die in der menschlichen Natur liegende unfreiwillige Sündhaftigkeit, bezogen wurde, so rechtfertigten auch die Manichäer ihre Sündenvergebung durch das Unfreiwillige der Sünde. *Si a spiritu vitiorum*, sagt der Manichäer Secundinus in seiner **Epist. ad August.** in der hieher gehörenden Hauptstelle, *incipiat trahi (anima) et consentiat, ac post consensum poenitudinem gerat, habebit harum sordium indulgentiae fontem: carnis enim commixtione ducitur, non propria voluntate.* Der Seele wird demnach die Sünde nicht zugerechnet, weil sie, ungeachtet sie ihre Zustimmung dazu geben muß, doch wegen der außer ihr liegenden, gleichsam nöthigenden Veranlassung nicht als Urheberin derselben angesehen wird. Die auf die Sünde folgende Reue gilt als Beweis dafür, daß die Sünde nicht die freiwillige That der Seele war. Aber auch wenn der Seele ein bestimmterer Antheil an einer gewissen Sünde zuzuschreiben ist, wenn sie mit Bewußtseyn und voller Willensfreiheit gesündigt hat, wird dadurch die Vergebung ihrer Sünde nicht unmöglich gemacht. *At si*, fährt daher Secundinus fort, *cum se ipsam cognoverit, consentiat malo, et non se armet contra inimicum, voluntate sua peccavit. Quam si iterum pudeat errasse, paratum inveniet misericordiarum auctorem.* Auch in diesem Falle hat daher die Reue

29) Vgl. Aug. De duab. anim. c. 12.: *Maxime urgentur auctoritate christiana: nunquam enim negaverunt, dari veniam peccatorum, cum fuerit ad Deum quisque conversus, nunquam dixerunt, ut alia multa, quod scripturis divinis hoc quispiam corruptor inseruerit.*

Kraft genug, die durch die begangene Sünde auf der Seele liegende Schuld wieder aufzuheben. Damit hängt sodann der allgemeine Grundsaz enge zusammen, welchen Secundinus in den unmittelbar darauf folgenden Worten ausspricht: *non enim punitur, quia peccavit, sed quia de peccato non doluit.* Auch die mit Bewußtseyn und Absicht begangene Sünde ist, wenn auch an sich Sünde, doch zurechnungsfähige Sünde nur, sofern die die geschehene That bereuende Anerkennung der Sünde nicht nachfolgt. Diese in der Reue gegebene Möglichkeit der Sündenvergebung nicht benüzt, und ebendadurch eine der Lichtnatur der Seele widerstreitende Lust an der Sünde gezeigt zu haben, ist das eigentlich Strafbare der Sünde. *At si cum eo peccato,* sezt daher Secundinus noch hinzu, *sine venia recedat, tunc virgini stultae comparabitur, tunc heres erit sinistrae manus, tunc a Domino pelletur ex convivio nuptiarum, nigrarum causa vestium, ubi fletus erit et stridor dentium, ibique cum diabolo ad ignem originis ipsius.* Wir wissen zwar nicht näher, wie die Manichäer den Begriff der Reue oder Buße bestimmten, welche Forderungen sie dabei machten, im Allgemeinen aber fällt von selbst in die Augen, daß die Leichtigkeit, mit welcher sie Sündenvergebung gewährten, gleichen Schritt hielt mit der Strenge ihrer sittlichen Gebote.

So wenig aber die Vergebung der Sünden, indem sie nur an die Bedingung der Reue oder Buße geknüpft wurde, erschwert werden sollte, als Grundsaz galt es deswegen doch, daß die durch die drei *signacula* verbotenen Handlungen mit einer höhern Stufe von Vollkommenheit nicht vereinbar seyen. Indem man aber diese höhere Stufe als eine nur Wenigen zugängliche Region betrachtete, sollte ein auch blos sich annäherndes sittliches Verhalten doch immerhin auch noch als eine gewiße, nur untergeordnete, Stufe von Vollkommenheit gelten. Um den Begriff der Vollkommenheit auf der einen Seite aufs höchste zu spannen, auf der andern

aber ihm doch eine so viel möglich weite Ausdehnung zu geben, unterschied man auf dieselbe Weise, wie in der christlichen Kirche frühzeitig genug zu geschehen pflegte, eine doppelte Tugend, eine Tugend der Vollkommnern und eine Tugend der Unvollkommnern, und so tief auch diese unter jener stehen mochte, der Name der Tugend kam doch auch ihr zu, und sie war wenigstens der erste Schritt zu jener. Die Eintheilung der Manichäischen Kirche in die beiden Classen der *Auditores* und *Electi* hat daher eine mit dem Manichäischen Dualismus und dem durch diesen bedingten Rigorismus der Sittenlehre sehr enge zusammenhängende Bedeutung. Im Allgemeinen war das Verhältniß zwischen den *Electi* und *Auditores* ein ähnliches, wie zwischen den *Fideles* und *Catechumeni* in der christlichen Kirche, weswegen auch eben diese Namen von den Schriftstellern bisweilen auf jene übertragen werden, wie z. B. von Augustin De mor. eccles. cath. c. 35. Acta disp. Arch. c. 9. Der eigentlich Manichäische Unterschied aber zwischen den *Electi* und *Auditores* bestund darin, daß während jene sich weit über die gewöhnliche Sphäre des Lebens erhoben, diese derselben so nahe als möglich blieben. Bei den *Auditores* trat das Eigenthümliche der Manichäischen Lebensweise noch wenig hervor, so wenig, daß Augustin, wie er gegen Faustus XX, 23. äußert, in ihnen eher Heiden als Manichäer sehen will. *Cum auditores vestri et uxores habeant* [illegible] *filios quamvis inviti suscipiant, eisque patrimonia* [illegible] *gerant vel custodiant, carne vescantur, vinum* [illegible] *lavent, metant, vindemient, negotientur, honores* [illegible] *licos administrent, vobiscum eos tamen, non* [illegible] *tibus computatis, cum facta eorum gentibus* [illegible] *similiora, quam vobis.* Vgl. August. Epist. [illegible] ad Deuterium: *Auditores, qui appellantur* [illegible] *carnibus vescuntur, et agros colunt,* [illegible] *uxores habent, quorum nihil faciunt* [illegible]

Electi. Daß die *Auditores* sich sogar des Fleischgenusses nicht enthalten durften, wird wiederholt bezeugt, von Faustus selbst **XXX. 1.**: *Nos quidem solum in plebe sacerdotale hominum genus censemus a carnibus abstinere debere.* So sehr aber bey dieser Classe von Menschen die Manichäische Sittenlehre ihre Strenge noch zurückhielt, so waren sie doch nach der Ansicht des Manichäismus schon dadurch, daß sie sich zu den Grundsäzen desselben bekannten, in eine höhere Sphäre des Lebens eingetreten, und stunden der Vollkommenheit der *Electi* weit näher, als alle andern, die nicht zu ihrer Secte gehörten. Aber eben der Zusammenhang mit den *Electi* ist es, der den *Auditores* noch in einer andern Beziehung eine ganz eigenthümliche Wichtigkeit gibt. Selbst für die *Electi* wäre die Stufe der Vollkommenheit, auf welcher sie stunden, ein unerreichbares Ideal geblieben, wenn sie sich nicht auf die Verdienste der *Auditores* um sie hätten stüzen können. Handlungen, die für die Subsistenz des Lebens zwar nothwendig, aber gleichwohl nach der Strenge der Manichäischen Grundsäze unerlaubt waren, mußten, soweit sie mit der Heiligkeit der *Electi* sich nicht vereinigen ließen, von den *Auditores* übernommen werden. Da selbst die zum Genuße bestimmten Baum- und Garten-Früchte, ohne eine Versündigung am allgemeinen Naturleben zu begehen, nicht eingesammelt werden konnten, so waren es die *Auditores*, die die *Electi* mit allen nöthigen Lebensmitteln versehen mußten. *Poma ipsi non decerpitis, herbamque non vellitis, sed tamen ab auditoribus vestris decerpi et evelli atque afferri vobis jubetis.* Aug. **De mor. Manich. c. 17.** Es war dies für die *Auditores* eine heilige Pflicht der Pietät, deren Versäumniß schwere Strafe nach sich zog. *Si quis non praestiterit Electis ejus,* sagt Turbo von den Schülern des Manes in den **Acta disp. Arch. c. 9.**, *alimenta* (der griechische Text bey Epiphanius sezt dafür εὐσέβειαν) *poenis sub-*

detur gehennae (bei Epiph. κολασθήσεται εἰς τὰς γενεὰς *i. e. per multas generationes poenas expendet*), *et transformatur in Catechumenorum corpora, usque quo faciat misericordias multas* (Ep. εὐσεβείας πολλὰς), *et propterea, si quid optimum est in escis, offerunt illud Electis.* Die *Auditores* ließen es daran so wenig fehlen, daß für die *Electi* aus dem Ueberfluß der ihnen gebrachten Lebensmittel, die nur von ihnen verzehrt werden durften, nicht selten eine Verlegenheit entstund, welcher sie nicht abhelfen konnten, ohne sich neue Vorwürfe von ihren Gegnern zuzuziehen, wie wir von Aug. **De mor. Manich. c. 16.** hören: *Quod ea, quae vobis quasi purganda offeruntur ad epulas, nefas putatis, si quis aliis praeter Electos ad cibandum tetigerit, quantae turpitudinis et aliquando sceleris plenum est? Siquidem saepe tam multa dantur, ut consumi facile a paucis non possint. Et quoniam sacrilegium putatur, vel aliis dare, quod redundat, vel certe abjicere, in magnas contrudimini cruditates, totum, quod datum est, quasi purgare cupientes. Jam vero distenti, et prope crepantes, eos, qui sub vestra disciplina sunt, pueros ad devoranda reliqua crudeli dominatione compellitis, ita ut cuidam sit Romae objectum, quod miseros parvulos cogendo ad vescendum tali superstitione necaverit. Quod non crederem, nisi scirem, quantum nefas esse arbitremini, vel aliis haec dare, qui electi non sunt, vel certe projicienda curare. Unde illa vescendi necessitas restat, quae ad turpissimam crudelitatem paene quotidie, aliquando tamen potest et usque ad homicidium pervenire.*

Die Manichäische Kirche im engern Sinne bildeten die *Electi*, die *Primates Manichaeorum*, wie sie Augustin Contra **Adim. c. 15.** nennt, in welchen sich das Manichäische Leben in seiner ganzen Reinheit und Vollkommenheit darstellen sollte. Was den *Auditores* erlaubt war, konnte

ihnen nicht mehr erlaubt seyn. Durften ohne Zweifel auch sie in gewißen Fällen für unfreiwillige Sünden Vergebung hoffen, so wurde doch an sie die Forderung, von Sünden rein zu seyn, in ihrer ganzen Strenge gemacht. *Auditores vocantur*, sagt Augustin Contra lit. Petil. III. 17., *quod videlicet tanquam meliora et majora praecepta observare non possint, quae observantur ab eis, quos Electorum nomine discernendos et honorandos putant.* — Vgl. De haeres. c. 46.: *Electi Manichaeorum sanctius vivunt et excellentius Auditoribus suis. Nam his duabus professionibus, hoc est, Electorum et Auditorum, ecclesiam suam constare voluerunt.* Sie sind, wie sie Manes selbst nennt in der Epist. fundam. bey Evodius De fide c. 4., die *sancta ecclesia*, die *electi in eadem constituti, coelestium praeceptorum observatores*, oder, wie sie nach Theodoret Fab. haer. I, 26. auch genannt wurden, die Vollkommenen, *οἱ καλούμενοι Τέλειοι παρ᾽ αὐτοῖς* (die *Perfecti* der Manichäer des Mittelalters). Sie stunden hoch über der niedern Sphäre des gewöhnlichen menschlichen Lebens, hatten alle Bande, die den Menschen mit dieser materiellen Welt verknüpfen, so viel an ihnen war, abgestreift, um nur das geistige Leben in sich zu nähren und zu pflegen, und sich mit ungetheiltem Sinne der reinen Lichtwelt zuzuwenden. Alles, was dem irdischen Leben nach der gewöhnlichen Ansicht des Menschen einen Werth und Reiz gibt, hatte für sie keine Bedeutung, selbst die nächsten Verhältniße der Blutsverwandschaft waren für sie nicht mehr vorhanden (man vgl. die Worte des Faustus V, 1.: *Ego patrem dimisi et matrem etc.* s. oben S. 244.), weil auch sie auf der unreinen Gemeinschaft des Fleisches beruhten, sie lebten ohne Ehe, ohne Geld und Gut, ohne sich weder durch irgend eine sinnliche Lust zu erfreuen, noch ihre Hände durch ein weltliches Geschäft zu entweihen, als die Armen der Welt in völliger Entsagung

alles dessen, was den Menschen verunreinigt, und ihn mit irgend einer in der künftigen Welt abzubüßenden Schuld belastet. Ὡς εἶπον ὑμῖν πρὸ ὀλίγου, sagt in dieser Beziehung Turbo in den Acta disp. Arch. c. 9., εἴ τις θερίζει θερισθήσεται· οὕτως ἐὰν εἰς μηχανὴν σῖτον βάλλῃ, βληθήσεται καὶ αὐτὸς, ἢ φυράσας φυραθήσεται, ἢ ὀπτήσας ἄρτον ὀπτηθήσεται· καὶ διὰ τοῦτο ἀπείρηται αὐτοῖς ἔργον ποιῆσαι. Diese dem reinen Manichäer zur Pflicht gemachte Verläugnung aller auf das irdische Leben sich beziehenden Neigungen war es, was den Augustin, wie er selbst gesteht De utilitate credendi ad Honoratum contra Manich. c. 1., so lange er sich zur Secte der Manichäer hielt, nicht über den Kreis der *Auditores* hinauskommen ließ: *Non vereor, ne me arbitreris inhabitatum lumine, cum vitae hujus mundi eram implicatus, tenebrosam spem gerens, de pulchritudine uxoris, de pompa divitiarum, de inanitate honorum, ceterisque noxiis et perniciosis voluptatibus. Haec enim omnia, quod te non latet, cum studiose illos audirem, cupere et sperare non desistebam. Neque hoc eorum doctrinae tribuo. Fateor enim et illos sedulo monere, ut ista caveantur.* Das *signaculum manuum* mußte von ihnen so heilig gehalten werden, daß sie sich sogar in Ansehung der nothwendigsten Lebensbedürfniße vor jedem werkthätigen Gebrauch der Hände scheuten. Um sich daher auch bei solchen an sich unerlaubten Handlungen, die zwar die *Auditores* verrichteten, die aber doch zum Besten der *Electi* geschahen, vor jedem Antheil an einer Sünde zu verwahren, erklärten sie bei jeder Speise, die sie genossen, daß sie an allem, was zu ihrer Herbeischaffung geschehen mußte, keinen Theil haben. Wenn sie Brod essen wollen, bemerkt daher Turbo in seiner Schilderung der Manichäischen Lebensweise in den Acta disp. Arch. c. 9, beten sie zuerst und reden das Brod so an: „Ich habe dich

rem ac libidinem creat, quod haud scio, utrum divinitati ejus conveniat. Si vero, cum credimus et ad meliorem vitae convertimur statum, tunc formamur a Deo, ut fere Christo placet, et ejus apostolis et nobis profecto et novos nos facit Deus et honeste facit ac pure: quo quid consentaneum, quidve conveniens magis sanctae ejus ac venerabili majestati? Quod si et vos auctoritatem Pauli non spernitis, ex ipso vobis quemnam et quando et quemadmodum Deus hominem faciat, ostendemus. Es werden nun die Stellen Ephes. 2, 22. Col. 3, 9. Gal. 3, 27. I. Cor. 4, 25, Gal. 1. 15. angeführt und erörtert. *Ergo tunc fit*, sagt Faustus in Beziehung auf Gal. 4, 27., *homo a Deo, cum fit unus ex multis, non cum ex uno divisus est in multa. Divisit autem nos primus ortus, id est, corporalis, secundus adunat intelligibilis ac divinus: eoque rectissime nos hunc quidem corporis naturae adscribendum putabimus, illum vero supernae majestati. — Vides ergo ubique eum in hac altera nativitate nostra spiritali duntaxat asseverantem nos a Deo formari, non in priori illa obscoena ac propudiosa, quae nos nihilo praestantius neque mundius animalibus ceteris in utero materno concepit et formavit et genuit. Qua de re animadvertere si volueritis, invenietis hac in parte nos non tam professione a vobis distare, quam intellectu. Si quidem vobis placuerit, hoc veteri et exteriori homini ac terreno tribuere, ut sit a Deo formatus, nos vero contra coelesti hoc dederimus et interiori ac novo homini deferamus, neque id temere aut praesumtive, sed a Christo discentes, et ejus apostolis, qui primi eadem in mundo docuisse monstrantur.* Wer sollten diese Wiedergebornen, geistig von Gott Geschaffenen seyn, wenn nicht die *Electi*, die Glieder der reinen gottgeweihten Gemeinde?

Je

Je größer aber, wie wir hieraus sehen, der Abstand der *Auditores* von den *Electi* ist, desto wahrscheinlicher möchte seyn, daß der Uebertritt aus dem Stande der *Auditores* in den Stand der *Electi* (denn aus jenen sollten ja diese ihren steten Zuwachs erhalten) eine eigenthümliche äußere religiöse Bedeutung hatte. Es scheint daher hier am schiklichsten seine Stelle im Zusammenhang des Systems zu finden, was gewöhnlich über die Taufe der Manichäer vorgebracht wird. Allein wir wissen darüber so wenig Sicheres, daß im Grunde kaum davon die Rede seyn kann. Gewiß ist, daß die Manichäer der christlichen Wassertaufe keinen Werth und Nuzen zuschrieben, ob sie aber demungeachtet eine analoge, die Aufnahme aus den *Auditores* unter die *Electi* ertheilende heilige Handlung im Gebrauch hatten, ist nicht ganz entschieden. Mosheim hat S. 889. die Meinung sehr zuversichtlich aufgestellt, die Manichäer haben zwar die Wassertaufe für überflüßig und unwirksam gehalten, aber dennoch dieselbe, und zwar im Wesentlichen nach dem katholischen Ritus, nicht allen *Electi*, sondern nur denen, die es verlangten, ertheilt. Es beruht aber diese schon innerlich übel zusammenhängende Ansicht, wie Gieseler (Theol. Stud. u. Krit. I, 3. S. 621.) und Neander (Kirchengesch. I, 2. S. 855.) gezeigt haben, auf Stellen, die eine solche Folgerung nicht gestatten. Gieseler selbst stellt S. 620. die Stelle bei Augustin De mor. eccl. cath. c. 35. als diejenige voran, die am meisten für die Voraussezung einer Taufe bei den Manichäern zu sprechen scheine. *Quid calumniamini*, ruft hier Augustin den Manichäern zu, *quod fideles ac jam baptismate renovati, procreare filios, et agros ac domos pecuniamque ullam possidere non debeant? Permittit hoc Paulus, nam, quod negari non potest, fidelibus scripsit* I. Cor. 9. 11 etc. *Quid obstrepitis pertinacia tantae veritati? Quid lucem scripturarum vanis umbris obnubilare conamini? No-*

lite jam dicere, catechumenis licere uti conjugibus, fidelibus autem non licere, catechumenis licere habere pecuniam, fidelibus autem non licere. Nam et multi sunt, qui utuntur, tanquam non utentes. Et illo sacrosancto lavacro inchoatur innovatio novi hominis, ut proficiendo perficiatur, in aliis citius, in aliis tardius. Aus dieser Stelle schließt Gieseler, daß auch bei den Manichäern die Aufnahme unter die *Electi* durch eine Taufe geschah, die als Wiedergeburt, und folglich auch als alle früheren Sünden tilgend betrachtet wurde. Mir scheint dies jedoch nicht mit Sicherheit geschlossen werden zu können. Die Manichäer konnten vollkommen gut den katholischen Christen entgegenhalten: für die Glaubigen, durch die Taufe Wiedergebornen, schicke es sich nicht, Kinder zu zeugen und Hab' und Gut zu besizen, wenn auch bei den Manichäern selbst die Sitte nicht war, vermittelst des Taufritus in den Stand der Wiedergebornen überzutreten. Die *Fideles* können auch blos aus Accommodation zum christlichen Sprachgebrauch als *renovati baptismate* bezeichnet seyn, wie ja auch nachher unter dem *sacrosanctum lavacrum* nur die christliche Taufe verstanden werden kann. Eher könnte man sich durch folgende Stelle Augustins berechtigt glauben, bei den Manichäern den Gebrauch der Taufe vorauszusezen: *De moribus vestris,* sagt Augustin in der **Disp. I. contra Fortunat.**, *plene scire possunt, qui electi vestri sunt. Nostis autem, me non electum vestrum, sed auditorem fuisse. Itaque quamvis et orationi vestrae interfuerim, ut interrogasti, utrum separatim vobiscum habeatis aliquam orationem, Deus solus potest nosse, et vos. Ego tamen in oratione, in qua interfui, nihil turpe vidi, sed solum contra fidem animadverti, quam postea didici et probavi, quod contra solem facitis orationem. Praeter hoc in alia oratione vestra nihil novi comperi. Quisquis autem vobis*

opponit quaestionem aliquam de moribus, electis vestris opponat. Quid autem inter vos agatis, qui electi estis, ego scire non possum. Nam et eucharistiam, audivi a vobis saepe, quod accipiatis, tempus autem accipiendi cum me lateret, quid accipiatis, unde nosse potui? Es ist hier davon die Rede, wie weit die Sitten und Gebräuche der Manichäer mit den christlichen übereinstimmen. Da nun Augustin, um in Hinsicht der Uebereinstimmung so viel als möglich zuzugeben, sich sogar auf das Abendmahl beruft, als eine bei den Manichäern stattfindende christliche Feier, so scheint um so weniger in Ansehung der Taufe eine dem Augustin bekannte Abweichung von der christlichen Sitte angenommen werden zu dürfen. Ebenso spricht der Manichäer Felix bei Augustin **De actis cum Fel. I, 19.** von Taufe und Abendmahl als gemeinschaftlichen Gebräuchen der Manichäer und Christen: *Si adversarius nullus contra Deum est, ut quid baptizati sumus? Ut quid eucharistia, ut quid christianitas, si contra Deum nihil est?* Dagegen scheint eine andere von Gieseler nicht berücksichtigte Stelle bei Augustin **Contra lib. Petil. III, 17.** die Meinung zu begünstigen, die Manichäer haben gar keine Taufe gehabt: *Quod ei placet de illorum (Manichaeorum) baptismo dicat et scribat (Petilianus) nesciens, aut nescire se fingens, non illic ita appellari catechumenos, tanquam baptismus quandoque eis debeatur, sed eos hoc vocari, qui etiam auditores vocantur, quod videlicet tanquam meliora et majora praecepta observare non possint, quae observantur ab eis, quos electorum nomine discernendos et honorandos putant.* Waren die Katechumenen oder *Auditores* der Manichäer nicht zur Taufe bestimmt, so kann bei den Manichäern überhaupt keine Taufe stattgefunden haben. Vielleicht wollte aber Augustin nur dies sagen: die Taufe ist es nicht, wornach bei den Manichäern der Begriff der Katechumenen

oder *Auditores* bestimmt wird, sondern das wesentlich Unterscheidende zwischen diesen und den *Electi* sind die Gebote, die von den Einen beobachtet werden, von den Andern nicht. Es kann deswegen doch bei den Manichäern ein gewißer Taufritus eingeführt gewesen seyn, nur hatte die Taufe eine weit geringere Bedeutung, und sie galt nicht als eine religiöse Handlung, die bei jedem einzelnen der *Auditores* in einer bestimmten Zeit zu vollziehen war, sofern nicht, wie in der katholischen Kirche die Katechumenen unmittelbar mit der Bestimmung, einst *Fideles* zu werden, gedacht wurden, auch bei den Manichäern alle *Auditores* in der Regel *Electi* wurden. Im Ganzen aber läßt die Vergleichung der hier dargelegten Stellen sehr zweifelhaft, ob die Manichäer eine Taufe hatten. Nehmen wir noch dazu, daß die Taufe, die die Manichäer etwa hatten, in keinem Falle eine Wassertaufe war, so wissen wir noch weniger, welche Vorstellung wir uns von der Taufe der Manichäer machen sollen. Aug. **De haeres. c. 46.**: *Baptismum in aqua nihil cuiquam perhibent salutis afferre: nec quemquam eorum, quos decipiunt, baptizandum putant* (das Leztere bezieht sich in jedem Fall nur auf die Aufnahme unter die *Auditores*). **Contra duas epist. Pelagian. II, 2.**: *Manichaei lavacrum regenerationis, id est, aquam ipsam, dicunt, esse superfluam, nec prodesse aliquid, profano corde contendunt.* **IV. 4.**: *Quid eis (Pelagianis) prodest, baptismum omnibus aetatibus necessarium confiteri, quod Manichaei dicunt in omni aetate superfluum.* Uebrigens scheinen doch auf der andern Seite eben diese Stellen, indem sie die Manichäische Verwerfung der Taufe ausdrüklich auf die Taufe als Wassertaufe beziehen, um so mehr die Voraussezung offen zu lassen, die Taufe habe doch nur in anderer Form und auf andere Weise eine Bedeutung für die Manichäer gehabt. In dieser Beziehung macht Gieseler a. a. O. S. 622. auf die von

Turibius, dem Bischof von Astorga (Epist. ad Idac. et Cepon. unter Leo's des Großen Briefen) gemeldete Nachricht aufmerksam, daß die Manichäer, gemäs den von ihnen verehrten Acta Thomae, mit Oel taufen, eine Angabe, die durch die nun in Thilo's Ausgabe näher bekannt gewordene apokryphische Schrift selbst vollkommen bestätigt ist, indem, wie hier §. 26. f. S. 42. f. erzählt wird, der König Gundaphoros nebst seinem Bruder das Sigel der Taufe des Nachts, bei dem Glanze vieler angezündeter Lichter, dadurch empfängt, daß der Apostel Oel auf ihre Häupter ausgießt, und sie unter Segenswünschen damit salbt. Ich stimme ganz der Meinung Gieseler's bei, daß das Wasser, wenn es die Hauptsache gewesen wäre, hier nicht wohl, wie Thilo glaubt, mit Stillschweigen übergangen seyn kann, sondern vielmehr das wirklich erwähnte und bedeutungsvoll gebrauchte Oel die Stelle desselben vertritt, nur scheint mir der Schluß aus den Acta Thomae auf die bei den Manichäern herrschenden Vorstellungen und Gebräuche nicht zu weit ausgedehnt werden zu dürfen. Es mag allerdings auch durch diese, Manichäischen Geist verrathenden, Acta das Vorhandenseyn eines Taufritus bei den Manichäern etwas wahrscheinlicher werden, ob aber der Gebrauch des Oels dabei allgemein vorausgesezt werden darf, möchte ich bezweifeln. Empfahl sich auch den Manichäern das Oel als sinnvolleres Symbol [30]) so kann doch auch das Oel für sie

30) Eine Reinigung durch Wasser, die *aquae vitales*, nehmen die Manichäer wenigstens im Monde an. Doch sehen wir auch aus einer von Gieseler nicht erwähnten Stelle der Acta Arch. c. 10. daß die Manichäer wirklich vom Oel auch einen symbolisch-religiösen Gebrauch machten. Manes befahl seinen *Electi*, und nur diesen: *ἐὰν παύσησθε ἐσθίοντες, εὔχεσθε καὶ βάλλετε ἐπὶ τῆς κεφαλῆς ἔλαιον ἐξωρκιαμένον ὀνόμασι πολλοῖς πρὸς στηριγμὸν τῆς πίστεως ταύτης. Τὰ δὲ ὀνό-*

nur die Bedeutung eines an sich gleichgültigen, nicht gerade nothwendigen Zeichens gehabt haben. Es darf hier wohl überhaupt noch daran erinnert werden, daß Augustin, der uns auch hier hauptsächlich als Gewährsmann gelten muß, wie aus allem erhellt, von dem Vorhandenseyn und der Beschaffenheit der Manichäischen Taufe selbst keine nähere Kenntniß hatte. Die Manichäische Taufe kann, da die *Auditores*, wie wir bestimmt wissen, nicht getauft wurden (nach der obigen Stelle aus Aug. De haer.) nur bei der Aufnahme unter die *Electi* stattgefunden haben, über alles aber, was im Kreise der *Electi* vorging, war auch Augustin, wie er selbst in der oben aus der Disp. I. contra Fortun. angeführten Stelle versichert, nicht genauer unterrichtet, weil es die Manichäer selbst nur als ein esoterisches Geheimniß behandelten. Wir können daher nicht annehmen, daß Augustin selbst genau wußte, wie es sich mit der Manichäischen Taufe verhielt. Da er jedoch den Manichäern nirgends den Vorwurf macht, daß sie keine Taufe haben, vielmehr die Taufe bei ihnen vorauszusezen scheint, so haben wir, alles zusammengenommen, keinen Grund zu bezweifeln, daß die Manichäer wirklich einen der christlichen Taufe entsprechenden Gebrauch gehabt haben. Er fand bei der Aufnahme unter die *Electi* als Einweihungsritus statt, und kann daher nur ein Act gewesen seyn, der dem Aufzunehmenden durch Vergebung seiner Sünden die Reinheit ertheilen sollte, ohne die man der Gesellschaft dieser Vollkommenen nicht einverleibt werden konnte. In dieser Beziehung war der Ritus der christlichen Taufe analog, was seine Form und Materie betrift, so wissen wir hierüber nichts Sicheres. Statt des Wassers mag wenigstens an manchen Orten Oel zum Symbol gedient ha-

---

ματά μοι οὐκ ἐφανερώθη. Geweihtes Oel war also ein Symbol der Stärkung des Glaubens. Ebenso konnte es auch bei der Taufe gebraucht werden.

ben, aber eben so gut läßt sich denken, daß der Act, an welchen die sündentilgende Wirkung der ganzen Handlung sich zunächst anknüpfen sollte, wie bei den Manichäern des Mittelalters, eine bloße Handauflegung war. Gilt überhaupt von den Manichäern des Mittelalters irgend ein Schluß rükwärts auf die alten Manichäer, so kann dadurch nur das so eben Gesagte bestätigt werden. Die Manichäer des Mittelalters hatten eine Taufe, die vermittelst einer Handauflegung die vollkommenste Sündenvergebung ertheilte (das sogenannte *consolamentum*) und den auf diese Weise Getauften zu einem *Electus* machte. Vgl. Gieseler a. a. O. S. 624. und Lehrb. der Kirchengesch. 2r Bd. 2e Abth. 2e Ausg. S. 489. Wir haben keinen Grund hierin eine bedeutende Differenz zwischen den ältern und spätern Manichäern anzunehmen, und der Taufritus der Leztern kann nur als Beweis gegen die ohnedies nicht sehr wahrscheinliche Vermuthung Gieseler's gelten, daß der Manichäismus des Mittelalters sich zum Theil aus den Schriften Augustins reproducirt habe [31]).

Ob unter den Manichäischen *Electi*, wie Gieseler (Theol. Stud. und Krit. a. a. O. S. 623.) behauptet, eine Wiederholung ihrer Sünden tilgenden Taufe in Uebung war, ob damit vielleicht die den Manichäern zugeschriebene Feier des Eucharistie zusammenhing, läßt sich nicht bestimmen.

---

31) Was Cyrill von Jerusalem Cat. VI, 33. über die Taufe der Manichäer sagt: *οὐ τολμῶ ἐπὶ ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν τὸ λυτρὸν αὐτῶν διηγήσασθαι, οὐ τολμῶ εἰπεῖν, τίνι ἐμβάπτοντες τὴν ἰσχάδα διδόασι τοῖς ἀθλίοις,* scheint mir keine Beachtung zu verdienen, da Cyrill offenbar die den Manichäern in Beziehung auf das Abendmahl gemachten Beschuldigungen, von welchen nachher die Rede seyn wird, auf die Taufe überträgt. — Man vgl. über die Taufe der Manichäer die von Touttee zu der genannten Stelle Cyrills gegebenen Nachweisungen.

Ueber die Eucharistie der Manichäer wissen wir ebenso wenig, als über ihre Taufe, da Augustin in der obigen Stelle zwar von einer Feier der Eucharistie bei den *Electi* spricht, über Zeit und Materie aber nichts anzugeben weiß. Schon dadurch ist die Beschuldigung der Abscheu erregenden Gebräuche widerlegt, die die Manichäer, wie Augustin in andern Stellen behauptet, mit den Eucharistie verbunden haben sollen. *Qua occasione*, wird **De haeres. c. 46.** gesagt, nachdem zuvor von den Lichtschiffen die Rede war, *vel potius exsecrabilis superstitionis quadam necessitate coguntur electi eorum, velut eucharistiam conspersam cum semine humano sumere, ut etiam inde, sicut ae aliis cibis, quos sumunt, substantia divina purgetur.—Divinas enim virtutes, quantum possunt, imitari se putant, ut purgent Dei sui partem: quam profecto sicut in omnibus corporibus coelestibus et terrestribus, atque in omnium rerum seminibus, ita et in hominis semine, teneri existimant inquinatam. Ac per hoc sequitur eos, ut sic eam etiam de semine humano quemadmodum ae aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare.*—Augustin sagt aber dabei selbst: *sed hoc se facere negant, et alios nescio quos sub Manichaeorum nomine facere affirmant.* Vgl. **De nat. boni. c. 47.** Auch **De mor. Manich. c. 19.** spricht Augustin von einem bloßen Verdacht. Es ist allerdings sehr glaublich, daß gnostische und Manichäische Lehren schändliche Verirrungen dieser Art nicht selten zur Folge gehabt haben (man vgl. besonders die so manche, aus dem populären Kreise des Lebens entnommenen Züge enthaltende Kezergeschichte des Epiphanius **Haeres. XXVI, 4. 5. 9. 11.**), nur sind wir nicht berechtigt, jene Sitte bei den Manichäern als öffentlich sanctionirte vorauszusezen [32]).

32) Ueber das hier noch zu berüksichtigende Verhältniß der Manichäischen Taufe und Eucharistie zu den Gebräuchen der Mithras-Mysterien vgl. man den folgenden Abschnitt.

Im Allgemeinen verhalten sich die *Electi* und *Auditores* auf dieselbe Weise zu einander, wie die Gnostiker pneumatische und psychische Menschen zu unterscheiden pflegten, und wie auf der dritten Stufe die hylischen stunden, so bildeten nach der Manichäischen Ansicht diese Klasse alle, die sich außerhalb der Gesellschaft der Manichäer befanden, und noch ganz der materiellen Welt angehörten. So streng und consequent sonst der Manichäismus seine dualistische Weltansicht durchzuführen bemüht ist, so war er doch hier wenigstens, um nicht die sittlich-religiöse Aufgabe des Lebens als ein unlösbares Räthsel erscheinen zu lassen, genöthigt, zwischen Geist und Materie ein Vermittelndes einzuschieben, und einen allmäligen Uebergang von dem einen der beiden entgegengesezten Principien zum andern anzunehmen.

Um jedoch der innern Construction des Manichäischen Systems so viel möglich zu folgen, müssen wir die Stellung, die die *Electi* in dem ganzen Organismus der Welt und des Menschenlebens einnehmen sollten, noch genauer ins Auge fassen. Das höchste Gesez, das der ganzen Weltentwiklung zu Grunde liegt, ist die Läuterung der Lichtseele von der Beflekung der Materie. Alle Theile der Lichtseele, die die Materie verschlungen und mit sich vermischt hat, müssen auch wieder von derselben ausgeschieden, und dahin zurükgebracht werden, von wo sie ausgegangen sind. Auch das Leben des Menschen hat keine höhere sittlich-religiöse Aufgabe. Wie der Mensch überhaupt ein Mikrokosmos ist, so reflectirt sich in ihm auch der ganze Plan und Zwek des Weltlaufs in einer engern, aber um so intensivern Sphäre, und wo das Menschenleben selbst sich wieder in einen engern Kreis zusammenzieht, in welchem die göttliche Wahrheit, die höchste Idee der Welt und des Menschenlebens, wie durch Mani's Offenbarung geschehen ist, zum helleren Bewußtseyn kommt, bildet die auf dem Grunde der erkannten Wahrheit vereinigte Gesellschaft einen Brennpunct, in wel-

chem sich die zerstreuten Lichtstrahlen sammeln, um von Stufe zu Stufe dem endlichen Ziele der ganzen zum Urlicht emporstrebenden Weltordnung näher zu kommen. Dies ist die hohe Bedeutung, die die Manichäische Kirche im ganzen Weltsystem hat, sie ist mitten in der sie umgebenden, durch die Uebermacht der Materie verdunkelten, im Argen liegenden Welt der Eine lichte Punct, von welchem aus das lichte Princip das entgegenstehende finstere in immer größerem Umfange überwinden, und der göttliche Weltplan sich realisiren muß, aus welchem Bewußtseyn bei den Manichäern die so deutlich sich ankündigende Tendenz hervorging, ihre Lehre zu verbreiten, und ihrer Gesellschaft eine immer größere Ausdehnung und Bedeutung zu verschaffen. Was aber die Manichäische Kirche im Verhältniß zur Welt ist, ist dann wieder der engere Kreis der *Electi* im Verhältniß zu dem weiteren Vereine der *Auditores*, und was in diesem noch vielfach sich theilt und auseinandergeht, concentrirt sich in jenem erst zum inhaltsreichen Einheitspunct. In den *Electi* laufen alle aus dem ganzen Umfange der untern, materiellen Welt sich sammelnden Lichtstrahlen zusammen, in ihnen gelangt die stets sich emporarbeitende Lichtseele zum vollkommenen Bewußtseyn ihrer Lichtnatur, und zu der Kraft, sich von dem Einfluß der Materie völlig loszumachen. Wie aber das geistige und lichte Princip in den *Electis* selbst den höchsten Punct seiner Entwiklung in der Sphäre dieser Welt erreicht hat, so soll es von ihnen aus auch auf die mit den *Electi* so nahe zusammenhängende Classe der *Auditores* einwirken, und bei diesen dieselbe Entwiklung des Geistes und Lichtes fördern. Es ist uns zwar die eigentlich geistige Seite des Verhältnisses der *Electi* zu den *Auditores* beinahe ganz unbekannt [33]), doch

---

33) Worauf sich die Angabe Neanders S. 852. gründet, den *Auditores* seyen die Schriften Mani's zwar vorgelesen, die Lehre

weisen einige Spuren auf ein wahrhaft priesterliches, priesterliche Segnungen ertheilendes Verhältniß hin. Die *Electi* waren es, die den *Auditores* in manchen Fällen Vergebung der Sünden ertheilten, um sie auf eine höhere Stufe fleckenloser Reinheit emporzuheben. Da die *Auditores* für die *Electi* selbst die an und für sich zwar für sündlich gehaltenen, aber zur Erhaltung des Lebens nothwendigen Geschäfte versahen, so war es natürlich, daß sich die von der *Electi* den *Auditores* ertheilte Sündenvergebung vor allem darauf bezog. Es ist schon oben S. 269. eine Stelle aus den Acta disp. Arch. angeführt worden, nach welcher die *Electi* für die *Auditores*, die ihnen Nahrungsmittel brachten, zu beten pflegten. Auch nach Augustin war unmittelbar mit der Darbringung der Lebensmittel die Vergebung der dabei begangenen sündlichen Handlungen verbunden, die den *Auditores* durch die Nachsicht der *Electi* ertheilt wurde. *Cum decerpsit auditor vester (cucurbitas viventes) reus factus est, vestra indulgentia liberandus.* Aug. Contra Faust. VI, 4. Der Grund davon lag in der Nothwendigkeit der Handlung, weil nur dadurch das Leben der *Electi* erhalten und die Befreiung der in den Gewächsen und Früchten gebundenen Lichtseele vermittelst ihres Genusses bewirkt werden konnte. *Suis auditoribus*, sagt daher Augustin De haeres. c. 46. von den Manichäern, *ideo haec* (was nicht ohne eine Versündigung gegen das Naturleben geschehen konnte) *arbitrantur ignosci, quia praebent inde alimenta electis suis.*

---

desselben in ihrer symbolisch-mystischen Einkleidung ihnen vorgetragen worden, aber über den innern Sinn derselben haben sie keinen Aufschluß erhalten, ist mir nicht bekannt. Die Voraussezung, daß Mani's Schriften einen gewißen innern, nur von den *Electis* verstandenen Sinn enthalten haben, scheint mir sehr zweifelhaft. Was würden wir, bei dieser Voraussezung über Mani's wahres System noch zu behaupten wagen können?.

Contra Faust. XXX, 5.: *Auditoribus vestris, quos tanquam distinctos a genere sacerdotum dixisti, haec (carnes) edenda conceditis. — Neque enim conceditur secundum veniam, nisi peccatum: hoc vos de omni carnium cibo sentitis: hoc et ipsi ab haeresi vestra didicistis, et vestros auditores docetis: sed illis quod sit ignoscendum, propter quod vobis necessaria ministrant, ut dixi, conceditis, non dicentes, non esse peccatum, sed peccantibus veniam largientes.* Man vgl. auch **De mor. Manich. c. 17.** *Si generalem cognationem omnium esse corporum dicitis, arbores quoque ad eandem principum offensionem* (s. die S. 254. angeführte Stelle) *procul dubio pertinebunt, quibus parcere, non est mandatum auditoribus. Reditur ergo ad illud invalidum, ea, quae in stirpibus auditores laedunt, expiari per fructus, quos ad ecclesiam vestram ferunt. Dictum est enim hoc modo, eos, qui in macello laniant animalia, carnesque venditant, si vestri auditores sint, suaque lucra comparatis frugibus vobis conferant, caedem illam quotidianam sibi licere contemnere, et quidquid in ea peccati est, vestris epulis aboleri.* Aus diesen leztern Worten darf nicht geschlossen werden, die *Electi* haben die *Auditores* auch für die Tödtung der Thiere entsündigt, sondern Augustin will nur die Unhaltbarkeit des Grundes, mit welchem die Manichäer die Verlezung des Naturlebens in den Pflanzen rechtfertigten, durch die Consequenz darthun, daß mit demselben Grunde auch die Tödtung der Thiere gerechtfertigt werden könnte, wofern nur der daraus gezogene Gewinn auf Anschaffung von Früchten für die *Electi* verwendet würde. Klar aber ist auch hier ausgesprochen, daß die den *Auditores* ertheilte Sündenvergebung darin ihren Grund hatte, daß die Früchte, wegen welcher sie entsündigt werden mußten, für die ei=

gentliche *ecclesia* bestimmt waren [34]). Ohne Zweifel hatte jedoch das Verhältniß, in welchem hienach die *Auditores* zu den *Electi* stunden, eine noch weitere Ausdehnung, und die *Auditores* erhielten wohl auch für andere für sündlich gehaltenen Handlungen, die keine so nahe Beziehung auf die *Electi* selbst hatten, von ihnen Sündenvergebung. Ziehen wir hier in Betracht was Augustin **Epist. LXXIV**, an den Bischof *Deuterius* schreibt: *Ipsi auditores ante electos genua figunt, ut eis manus supplicibus imponantur, non a solis presbyteris, vel episcopis, aut diaconibus eorum, sed a quibuslibet electis*, so erscheinen uns hier überhaupt, den *Auditores* gegenüber, die *Electi* als Wesen höherer Art, durch deren Mittheilung jenen alle geistigen Segnungen zufließen. Sie waren, wie sie denn auch wirklich von Faustus selbst in der obigen Srelle ein *sacerdotale*

34) Wegnern hat in dem zweiten Theile der Schrift über die Manichäer, welcher *De indulgentiis, sive peccatorum remissionibus, quas Manichaei exercuere*, handelt, aus einigen Stellen des Syrers Ephraem in dem Hymnus adv. haeret. II. die Folgerung gezogen, die Manichäer haben jene Sündenvergebung, die anfangs blos von den *Electi* den *Auditores* für die gebrachten Früchte ertheilt wurde, später auch katholischen Christen angeboten, und der Verheißung Christi Matth. 18, 18. in Beziehung auf sich eine sehr übertriebene Auslegung gegeben. Es seyen demnach hier die ersten Anfänge des später in der katholischen Kirche so gewöhnlich gewordenen Indulgenzenverkaufs wahrzunehmen, nur mit dem Unterschied, daß sich die Manichäer für ihre Indulgenzen, nicht Geld, sondern Lebensmittel geben ließen. Es wird jedoch dieses Resultat durch die gegründeten Gegenbemerkungen Gieselers Stud. und Krit. I, 3. S. 615. sehr beschränkt. Man vgl. auch was D. v. C. in der Haller A. L. Z. 1829. nr. 221. S. 484. f. in der Anzeige der Wegnern'schen Schrift hierüber bemerkt hat.

hominum genus genannt werden, ein wahrhaft priesterliches Geschlecht, und wir dürfen wohl mit Recht die Begriffe, mit welchen im Orient das Verhältniß der Priestercaste zu den untergeordneten Casten gedacht wurde, auch auf das Verhältniß der *Electi* zu den *Auditores* übertragen. Sie waren, wie Neander S. 852. sie treffend bezeichnet, die Braminen der Manichäer. Wie in dem Organismus des indischen Castensystems nur die Braminen es sind, in welchen die übrige von ihnen abhängige Menschheit zu ihrem geistigen und religiösen Bewußtseyn kommt, so war es auch hier auf analoge Weise. Auf der einen Seite hatte nun zwar, wie aus dem Bisherigen hervorgeht, das geistige Leben, in das die *Auditores* aufgenommen waren, sein Princip in den *Electi*, auf der andern Seite waren aber auch die *Auditores* selbst die Organe, durch welches den *Electi* das in ihnen sich concentrirende Licht zuströmte, nur kehrte auch hier wieder der Manichäismus seine materialistische Seite recht auffallend heraus. Indem die *Auditores* die Früchte, die den *Electi* zur Nahrung dienen sollten, pflükten, und die *Electi* sie genoßen, wurden dadurch die in denselben gebundenen Lichttheile frei, die nach der Wanderung durch verschiedene Körper nun endlich zur Rükkehr in das Lichtreich reifen Menschenseelen. Von den *Electi* aus konnten sie, da sich diese der fleischlichen Vermischung, wodurch die Seele immer aufs neue mit den Banden der Materie umschlungen werden, völlig enthielten, ihren Weg nur nach oben nehmen [35]). So wichtig ist der Punct, welchen der in dem ganzen Naturleben stets fort-

35) Was daher nicht diesen Weg nahm, wurde von seiner Läuterungsbahn wie verschlagen, weswegen Augustin De mor. Manich. c. 25. sagt: *animalia cibum capiunt, quae si concumbunt, ligant in carne divinum illud membrum, et a certo suo itinere aversum atque impeditum erroribus aerumnisque implicant.*

gehende Läuterungsproceß in den *Electi* erreicht, aber auch die *Auditores* sind ein nothwendiges Glied in demselben, da ohne sie den *Electi* der materielle Stoff fehlen würde, aus welchem durch sie die göttliche Lichtsubstanz ausgeschieden werden soll. Vgl. Augustin **De haeres. c. 46.**: *Ipsam boni a malo purgationem ac liberationem non solum per totum mundum et de omnibus ejus elementis virtutem Dei facere dicunt, verum etiam electos suos per alimenta, quae sumunt, et eis quippe alimentis, sicuti universo mundo, Dei substantiam perhibent esse commixtam, quum purgari putant in electis suis eo genere vitae, quo vivunt electi Manichaeorum velut sanctius et excellentibus auditoribus suis. — Praebent alimenta electis suis, ut divina illa substantia in eorum ventre purgata impetret eis veniam, quorum traditur oblatione purganda.* — **Contra Faust. V, 10.**: *Si melioris meriti sunt (auditores) in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniunt, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus cito purgentur. — O beata olera*, ruft daher Augustin a. a. O. VI, 6. aus, *quibus et manu evulsis et ferro concisis et igne cruciatis, et dente contritis, concessum est tamen, ut ad vestrorum intestinorum aras viva perveniant, et o misera pecora, quae cum citius de corpore suo exeunt, in vestra corpora intrare non possunt.* Nach der Manichäischen Ansicht konnte, wie es scheint, alles, was in das Lichtreich gelangen sollte, seinen Weg nur durch die *Electi* nehmen, weswegen Augustin a. a. O. die Frage macht: *Cur, si carnibus vesci non vultis, non ipsa animalia, Deo vestro oblata, mactatis, ut animae illae, quas non solum putatis humanas, sed ita divinas, ut ipsa Dei membra esse credatis, a carcere dimittantur, et ne iterum redeant, vestris orationibus commendentur? An amplius eas adjuvatis ventre quam mente, et illa potius Dei natura*

salvatur, quae vestris visceribus exhalari meruerit, quam quae vestris precibus commendari? Propterea ergo ventri vestro pecora non sacrificatis, quia ea viva absumere non potestis, ut eorum animas intercessione vestri stomachi liberetis. Augustin stellt diese Reinigung als eine in dem gewöhnlichen Verlaufe des organischen Lebens auf rein physischem Wege erfolgende Veränderung dar. *Deum vestrum ligatum atque pollutum vos edendo purgare perhibetis. Vos saltem vobis mundi videremini, quorum ventribus* (vgl. XV, 8. den Ausdruk *officium ventris electorum*) *meretur ille purgari.* Contra Faust. XXXI, 4. [36]). Doch wird in andern Stellen von Augu-

36) Im geraden Gegensaz zu der Pflicht, die die *Auditores* gegen die *Electi* zu beobachten hatten, in Hinsicht der Nahrungsmittel, mit welchen sie sie versahen, um dadurch die Befreiung der Lichtseele zu bewirken, steht die ihnen schuldgegebene Inhumanität gegen Arme, die nicht zu ihrer Secte gehörten. *Hinc est*, sagt Aug. De mor. Manich. c. 15. *quod mendicanti homini, qui Manichaeus non sit, panem, vel aliquid frugum, vel aquam ipsam, quae omnibus vilis est, dari prohibetis, ne membrum Dei, quod his rebus admixtum est, suis peccatis sordidatum a reditu impediat.* C. 16. *Quae cum ita sint, etiam panem mendicanti dare prohibetis: censetis tamen propter misericordiam, vel potius propter invidiam nummos dari. Quid hic prius arguam, crudelitatem an vecordiam.* Dasselbe bezeugen auch andere Schriftsteller. Athanasius Hist. Arian. ad Monach. c. 61.: *Παρὰ Μανιχαίοις ἔλεος οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ καὶ ἐχθρόν ἐστι, παρ᾽ αὐτοῖς τὸ ἐλεεῖν πένητα.* Theodoret Haer. fab. l. 26.: *Τὴν δὲ εἰς τοὺς πένητας γενομένην διαβάλλουσι φιλανθρωπίαν, τῆς ὕλης εἶναι λέγοντες θεραπείαν.* Die Manichäer wurden gegen diesen Vorwurf öfters in Schuz genommen, namentlich von Beausobre Hist. de Manich. II. S. 787. Thilo Acta Thom. S. 157. Allein das Gebot selbst hängt mit den Grundlehren

Augustin selbst auch wieder dem Gebet und dem religiösen Sinne der Manichäer ein Antheil an dieser Reinigung zugeschrieben, wie z. B. **De mor. Manich. c. 15.**: *Cibi de frugibus et pomis parantur, si ad sanctos, id est ad Manichaeos veniant, per eorum castitatem, et orationem et psalmos, quidquid in eis est luculentum, purgatur, id est, ex omni parte perficitur, ut ad regna propria sine ulla sordium difficultate referatur.* Ohne Zweifel hatten die *Electi* von ihrer Bestimmung, das Naturleben, oder die Seelen, durch die Nahrungsmittel, die sie genoßen, zu reinigen und zu läutern, den bei Augustin **De haeres. c. 46.** vorkommenden Namen *Catharistae*. Der Name wäre zwar nach Augustin zunächst nur auf die S. 280. erwähnte schändliche Sitte zu beziehen: *Sequitur eos, ut sic eam (Dei partem) de semine humano, quemadmodum de aliis seminibus, quae in alimentis sumunt, debeant manducando purgare. Unde etiam Catharistae appellantur, quasi purgatores, tanta eam purgantes diligentia, ut se nec ab hac tam horrenda cibi turpitudine abstineant.* Es hat aber dies ganz den Anschein einer Misdeutung. Der Name ist für die allgemeine Bestimmung, die die *Electi* hatten, so passend, daß er wohl eine ebenso allgemeine Bedeutung hatte, als der ihm entsprechende und mit ihm zusammenhängende Name Katharer, welchen die Manichäer des Mittelalters führten. Die Reinigenden mußten doch selbst auch die Reinen seyn. Nach dem Mönche Ekbert (**Serm. adv. Cath. err. I.**) stammten die Katharer von Schülern Mani's, die ehemals *Catharistae*, d. h. *purgatores*, hießen. Der Name bezeichnete aber die *Electi* überhaupt, im Gegensaze gegen die *Credentes* S.

---

des Systems so genau zusammen, daß es nicht wohl in Zweifel gezogen werden kann, wenn auch gleich die Praxis des Lebens es vielfach gemildert haben mag (vgl. Mosheim Comment. S. 858.).

Gieseler Lehrb. der Kirchengesch. 2r Bd. 2e Abth. 2e Ausg. S. 486.[37]).

Verfolgen wir diesen fortgehenden Läuterungsproceß, nachdem wir gesehen haben, wie die beiden Classen der Manichäischen Gemeinde, die *Auditores* und *Electi*, als organische Glieder in denselben eingreifen, weiter, so ist die nächste Station, zu welcher wir gelangen, in Sonne und Mond, von deren von oben herab wirkender Thätigkeit zur

---

37) Ueber das Verhältniß der *Auditores* und *Electi* mögen hier noch die Worte stehen, in welchen Augustin über seine Manichäische Periode sich auf folgende Weise ausspricht (Confess. IV, 1.): *Per idem tempus annorum novem, ab undevicesimo anno aetatis meae usque ad duodetricesimum seducebamur et seducebamus, falsi atque fallentes, in variis cupiditatibus, et palam per doctrinas, quas liberales vocant, occulte autem falso nomine religionis, hic superbi, ibi superstitiosi, ubique vani ac popularis gloriae sectantes inanitatem, usque ad theatricos plausus et contentiosa certamina et agonem coronarum foenearum, si spectaculorum nugas et intemperantiam libidinum. Illac autem purgari nos ab istis sordibus expetentes, cum eis, qui appellantur electi et sancti, afferebamus escas, de quibus nobis in officina aqualiculi sui fabricarent angelos et deos, per quos liberaremur, et sectabar ista atque faciebam cum amicis meis, per me ac mecum deceptis.* Da es zum Begriff eines *Auditor* nicht gerade gehörte, daß er unter die *Electi* aufgenommen werden mußte, und da die Manichäer, wie wir an dem Beispiel Augustins, der neun Jahre unter den *Auditores* blieb, sehen, mit der Aufnahme unter die *Electi* es nicht zu leicht nahmen, so waren ohne Zweifel die Knaben, die die *Electi* der Manichäer bei sich hatten, um von ihnen in der Manichäischen *disciplina* erzogen zu werden (man vgl. die S. 267. aus Aug. angeführte Stelle) vorzugsweise dazu bestimmt, eine sichere Pflanzschule zur steten Ergänzung der Manichäischen Gemeinde der *Electi* zu seyn.

Erlösung der gefangenen Lichtseele schon früher die Rede war. Sonne und Mond, oder der in diesen beiden herrlichsten Lichtwesen thronende Christus, leiten jenen ganzen Proceß von dem untersten Puncte an, wo zuerst in dem in der Materie verschloßenen und gebundenen Lichtkeim der Trieb sich regt, in die Höhe zu streben, bis zu dem entgegengesezten höchsten. Auch was die *Auditores* und *Electi* in ihrem Theile dazu mitwirken, kann nur unter steter Einwirkung des in Christus wohnenden Lichtgeistes vollbracht werden, ja es ist eigentlich nur der alle Kräfte des Naturlebens erregende und bewegende, zum Heile der Menschen, oder zur Erlösung der in dem Menschen, wie in allen Wesen der Natur, gebundenen Lichtseele erschienene Christus, der auch in den *Electi*, als seinen Organen, alles wirkt, was den Sieg des Lichtes über die Finsterniß, des Geistes über die Materie, fördert, und die endliche Vollendung des ganzen, alles in Licht verklärenden Werkes herbeiführt. Nur tritt seine Wirksamkeit nach den verschiedenen Stufen, die zu durchlaufen sind, und nach der verschiedenen Beschaffenheit der Organe, durch welche er wirkt, je weiter das ganze Werk fortschreitet, um so reiner und unmittelbarer hervor. Was zuerst nur die dunkle Regung bewußtlos wirkender, von der Anziehungskraft des Lichtes bewegter Naturkräfte ist, wird unter dem fortgehenden, aber potenzirten Einfluß desselben Princips zur bestimmten, mit klarem Bewußtseyn verbundenen, von freier Willensthätigkeit geleiteten Sehnsucht nach der durch Christus bedingten Erlösung. Hat aber die Seele sich auch über diese Stufe emporgearbeitet, und rein und geläutert den Banden des materiellen Lebens sich völlig entschwungen, so kommt sie nun erst in die unmittelbare Obhut und Leitung des göttlichen Lichtgeistes, Christus, um von ihm, wie er schon bisher ihr entfernterer Führer war, in seiner Nähe vollends in das selige Lichtreich hinübergebracht zu werden. Wie

nun Christus, der Erlöser, für diesen Zwek vorzugsweise von jenem Zeitpunct an, in welchem die Seele aus dem Leibe der *Electi* heraustritt, thätig ist, darüber gibt uns eine aus den **Acta** disp. Arch. hier einzurückende Stelle Aufschluß. „Als der lebendige Vater, sagt der Berichterstatter Turbo c. 3., die Seele im Leibe gedrükt sah, schikte er, mitleidig und barmherzig, seinen geliebten Sohn zur Rettung der Seele: aus diesem Grunde, und des Omophoros wegen sandte er ihn. Der Sohn kam, und verwandelte sich in Menschengestalt, und erschien den Menschen als Mensch, ob er gleich nicht Mensch war, und die Menschen meinten, er sey geboren. Da er nun kam, schuf er die Welt für den Zwek der Errettung der Seelen, und richtete eine Maschine ein, die aus zwölf Eimern bestehend, sich innerhalb der Sphäre bewegt, und die Seelen der Sterbenden heraufschöpft. Hierauf nimmt sie das große Himmelslicht mit seinen Strahlen, und reinigt sie und gibt sie dann dem Monde hinüber, wodurch die von uns so genannte Mondsscheibe erfüllt wird. Denn Schiffe, oder Fahrzeuge zur Ueberfahrt, sagt er (Manes), seyen die zwei Himmelslichter. Wenn nun der Mond angefüllt ist, sezt er sie in das Gebiet der Sonne hinüber, worauf er, von seiner Last erleichtert, in den Zustand des abnehmenden Lichtes übergeht. Und so füllt sich das Fahrzeug und entledigt sich wieder seiner Last, indem die Seelen von den Eimern geschöpft werden, bis es den ihm bestimmten Theil der Seelen rettet." Die Stelle enthält mehrere nicht unwichtige Züge. Vors erste darf hier, mit Rüksicht auf die obige Untersuchung, darauf aufmerksam gemacht werden, in welchem Sinne von Christus, oder dem Sohn Gottes, gesagt wird, daß er zum Heile der Seelen gesendet sey. Er ist für diesen Zwek von Gott gesendet, sofern er bei der Weltschöpfung die Natur so ordnet und einrichtet, daß der Seele ein Rükweg in das Lichtreich offen steht. Es ist schon frü-

her bemerkt worden, daß Christus den dem Urmenschen von Gott zur Hülfe gesendeten lebendigen Geist, oder die demiurgische Kraft, wenigstens von Einer Seite, sehr nahe berührt. Diese Bemerkung bestätigt die gegenwärtige Stelle. Wie von der demiurgischen Potenz nach der obigen Erklärung der Stelle des Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch gesagt wird, daß sie zuerst *ἐπὶ τὴν λύτρωσιν τῆς ψυχῆς* erschien, so ist hier Christus, der Erlöser, als Weltschöpfer und Weltordner dargestellt. Es hat nicht nur keine Schwierigkeit, sondern wird sogar durch die Natur der Sache gefordert, sich diese beiden Lichtpotenzen sehr nahe zusammenzudenken. Beider Bestreben geht dahin, was in dem Urmenschen der Materie anheimgefallen, die *θλιβομένη ἐν τῷ σώματι ψυχή*, aus dem tiefen Falle wieder zu erheben und zum Lichtreich emporzuziehen. Dafür wirken beide schon durch ihre demiurgische Thätigkeit bei der ersten Einrichtung des Weltalls: es ist im Grunde ein und dasselbe Wesen, der Unterschied ist nur, daß Christus sodann vorzugsweise in Sonne und Mond thronend gedacht wird, um das schon bei der Weltschöpfung zum Besten der Lichtseele begonnene Werk in seinem Fortgang zu fördern. Als Erlöser wird demnach Christus gesendet, schon sofern er Weltschöpfer ist, und die Weltschöpfung durch die Zwecke der Erlösung bedingt ist. Wahrscheinlich ist daher auch unter der Menschengestalt, in welcher Christus nach der obigen Stelle der Acta den Menschen als Mensch erschien, nichts anders zu verstehen, als die nach Alexander von Lycopolis ursprünglich, bei der Welt- und Menschen-Schöpfung, in der Sonne sichtbare Menschengestalt. Nur in diesem Sinn kann Christus gleichzeitig mit der *δημιουργία*, wie es die Acta darstellen, den Menschen als Mensch erschienen seyn [38]). In jedem Falle zeigt uns

38) Epiphanius freilich Haer. LXVI, 50. beschuldigt hier den Häretiker des gröbsten Widerspruchs. Wie denn der unter

die Zusammenstellung der beiden Zwecke der Sendung Christi, daß nemlich Christus zur Rettung der Seele, und des Omophoros wegen gekommen sey, den physischen Gesichtspunct, von welchem aus hier das Erlösungsgeschäft Christi betrachtet wird. Es ist damit zu verbinden, was c. 7. gesagt wird. „Da der Omophoros, der unten die Erde trägt, unter seiner Last beinahe erliegt, und ungeduldig Erdbeben erregt, so sandte deswegen der gute Vater seinen Sohn aus seinem Schooße in das Herz der Erde und in die untersten Theile derselben, damit er dem Omophoros die gehörige Zurechtweisung gebe (ὅπως αὐτῷ τὴν προσήκουσαν ἐπιτιμίαν δῷ).“ Es ist hier offenbar die christliche Lehre von der Höllenfahrt Christi, sofern diese den äußersten Punct bezeichnet, auf welchen sich das Erlösungsgeschäft Christi erstrekte, dem Manichäischen System angepaßt. Wie Christus zum Schrecken des Fürsten der Unterwelt sich zeigte, so bedrohte er nach Manes den Omophoros, damit dieser nicht vor der Zeit die verhaßte Last abschüttle, und das Weltall der Auflösung preis gebe. Christus wirkt demnach auch hier für das Bestehen der kosmischen Ordnung, um dadurch die Möglichkeit der Heilsordnung zu begründen. Er steigt in das Herz der Erde herab, ohne Zweifel, sofern der *Jesus patibilis* in das Innerste der Erde eindringt, aber ebendadurch als Weltseele das All der Dinge zusammenhält, und allem entgegenwirkt, was durch ein Uebergewicht der Kräfte auf der einen Seite eine die Zwecke der Weltordnung unterbrechende Auflösung herbeiführen würde. Um nun aber auf das, um was es uns eigentlich zu thun ist, zurükzukommen, so ist hier zunächst derjenige Moment in dem weitern Fortgange des Erlösungswerks zu

---

dem Kaiser Tiberius aufgetretene Erlöser zur Hervorbringung der schon so lange vorhandenen Gestirne habe kommen können!

firiren, in welchem die Seelen der Sterbenden sich aus der Unterwelt erheben, und von Christus der höhern Region zugeführt werden. Es fällt uns selbst in die Augen, daß die aus zwölf Schöpfeimern bestehende, an der Himmelssphäre in stetem Umlaufe sich umherbewegende Maschine, die nach der ihr von Christus gegebenen Bestimmung die Seelen in sich aufnehmen, gleichsam heraufpumpen und oben absezen soll, der Thierkreis mit seinen zwölf Himmelszeichen ist, an welchen auf ähnliche Weise auch schon die alte Religion die Wanderung der Seelen aus der obern Welt in die untere, und aus der untern in die obere geknüpft hat. *Διὰ τῶν δώδεκα ζωδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς νίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσίν φησιν Πλάτων τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον.* Clemens von Alex. **Strom. V, 14.** Die Zodiacalbahn ist auch die Seelenbahn, und wie nach Manes Christus, als Sonne, *in coelo circumiens radiis suis membra Dei colligit* (Aug. **Contra Faust. XXI, 8.**), *per discursus solis et lunae* (Aug. **De nat. boni c. 44.**), so ist es nach der alten Mysterienlehre Dionysos, der Vater *Liber*, der in Jahresfrist die doppelte Bahn wandelt, den Weg des Winters, und den des Sommers, nach den südlichen Zeichen, und von da nach den nördlichen zurük, so wie die Solstitien Weg und Rükweg bestimmen, und dieselbige Bahn auch den Seelen vorzeichnet zum Hinabsteigen in die Geburt, und zur Rükkehr aus derselben, durch die zwei Thore, durch welche die Seelen ein- und ausgehen, das Menschenthor im Zeichen des Krebses, und die Götterpforte, oder das südliche Thor, im Zeichen des Steinboks (*quia per illum* [*capricornum*] *animae in propriae immortalitatis sedem et in Deorum numerum revertuntur.* Macrobius. *In somn. Scip.* **I, 12.**), auch darum *Liber* genannt, weil er die Seelen nach vollbrachter Wanderung von dem Umtreiben und Kreislaufe (*κύκλος*) befreit. S.

Creuzer Symb. und Myth. Th. III. S. 430. 445. In demselben Verhältniß, in welchem jeden Monat eines der Zeichen des Thierkreises untergeht, ein anderes aufgeht (wovon die sternkundigen Chaldäer nach Diodor von Sicilien II, 30. die Vorstellung hatten, es werde von den Rathsgöttern [ϑεοὶ βουλαῖοι], die vier und zwanzig an der Zahl c. 31. mit den zwölf Zeichen des Thierkreises die sechs und dreißig Decane, in die man den Thierkreis astronomisch zu theilen pflegte, bildeten, alle zehn Tage je einer, als Bote der Gestirne, von den Obern zu den Untern, und ein anderer hinwiederum von den Untern zu den Obern geschikt, da dem aufgehenden Zeichen immer ein untergehendes entspricht), nimmt der Mond jeden Monat in dreifacher Phase ab und zu, um nach Manes die Seelen der Gestorbenen in sich aufzunehmen und wieder abzugeben. Schöpfeimer aber (eine *μηχανὴ ἔχουσα δώδεκα κάδους, ἥτις ὑπὸ τῆς σφαίρας ςρεφόμενη ἀνιμᾶται τῶν ϑνησκόντων τὰς ψυχάς*) werden die zwölf Zeichen des Thierkreises genannt, weil sie in stetem Fluße sich bald füllen, bald ausleeren, eine ebenfalls alterthümliche Vorstellung, was in einem bestimmten Zeitmaaße sich auf diese Weise fort und fort wiederholt, mit einem sich anfüllenden und wieder ausleerenden Wassergefäße zu vergleichen. Es erinnert uns dies an die Sitte der ägyptischen Priester, die, wie Diodor I, 22. erzählt, auf der Insel Philä, am Grabe des Osiris, täglich drei hundert und sechzig um dasselbe herumstehende Gefäße (so viele als das alte Jahr Tage zählte) zu einer Todtenfeier für den daselbst begrabenen Osiris, unter Anrufungen und Gebeten, mit Milch füllten, ohne Zweifel um dadurch die in stetem Fluße kommenden und gehenden Tage des Jahres symbolisch zu versinnlichen. Keine andere Bedeutung haben auch die bekannten lecken Fässer oder Schöpfkrüge der Danaiden, die selbst, fünfzig an der Zahl, mit dem Fünfzigruderer, auf welchem

sie das Meer durchfahren, in gerader Zahl die fünfzig Wochen des Jahrslaufes bezeichnen [39]), und mit ihren nie sich füllenden Gefäßen, in die sie gleichwohl fort und fort Wasser zu schöpfen verurtheilt sind, als Sinnbild des ewigen Flußes der Zeiten vor uns stehen. Auf diese Weise füllen sich nun auch die Schöpfeimer des Zodiacalkreises nur, um sich in stetem Fluße immer wieder auszuleeren. Die Bestimmung, die sie haben, die Seelen in sich aufzunehmen, und wieder zu entsenden, bringt sie in nahe Verbindung mit den *Electi*, die ja auch, indem sie durch die Nahrungsmittel, die sie genießen, immer mehr Lichtstoff in sich concentriren, für alle auf diesem Wege in sie aufgenommenen Seelen nur ein Durchgangspunct zur höhern Region sind. Es scheint aber ebendeswegen noch eine nähere Beziehung der *Electi* zu den Zeichen des Thierkreises angenommen werden zu dürfen. Augustin sagt **De haeres. c. 46.** über die Verfassung der Manichäischen Kirche: *Ipse Manichaeus duodecim discipulos habuit ad instar apostolici numeri, quem unmerum Manichaei hodieque custodiunt. Nam ex electis suis habent duodecim, quos appellant magistros et tertium decimum principem ipsorum. Episcopos autem septuaginta duos, qui ordinantur a magistris, et presbyteros, qui ordinantur ab episcopis. Habent etiam episcopi diaconos. Jam ceteri tantummodo electi vocantur.* Je zweifelhafter mir überhaupt die gewöhnliche Ansicht ist, daß Manes sein System schon ursprünglich in die engste Verbindung mit dem Christenthum gesezt habe, desto weniger kann ich Bedenken tragen, hier von der Auctorität Augustins abzugehen. In einem System, das sich durchaus so genau an die Natur anschloß, hatte sicher auch die gesellschaftliche

---

39) Odyss. XII, 127. f. Man vgl. meine Symb. und Myth. I. Th. Stuttg. 1824. S. 259.

Verfassung ihr Vorbild in der kosmischen Ordnung, und die zwölf die Manichäische Kirche leitenden *Magistri* [40]) repräsentiren nicht die Apostel, sondern die zwölf Zeichen des Thierkreises. An diese schließen sie sich, indem sie dasselbe Werk fördern, in dieselbe Stufenleiter, auf welcher die Seelen aufwärts steigen, als lebendige Glieder eingreifen, aufs engste an, wie sich die *hierarchia terrestris* an die *hierarchia coelestis* anschließt, und wie an der Spize der zwölf *Magistri* ein dreizehnter als Oberhaupt steht, so haben jene zwölf Aeonen, in welchen wir schon oben die zwölf Zeichen des Thierkreises erkannt haben, die *beata et gloriosa secula*, die der selige Vater des Lichtreichs mit sich verbunden hat, die er gleichsam als zwölf Glieder seines großen Lichtkörpers am Firmamente ausbreitet (s. oben S. 16) in Christus ihren *primogenitus omnium luminum rex* (S. 214.). Manes und seine Schüler mögen allerdings, um sich dem Christenthum zu accommodiren, der Zwölfzahl ihrer *Magistri* sehr gerne auch eine Beziehung auf die Zwölfzahl der Apostel gegeben haben, aber sie sahen dann auch bei den Aposteln den Reflex desselben Vorbilds, das ihnen in ihren *Magistri* vorschwebte. Begegnet uns doch selbst im christlichen Alterthum diese typische Deutung der Apostel. In den Clementinen **Homil. II, 23.** werden Christus und Johannes der Täufer (*ἡμεροβαπτιστής*) mit Sonne und Mond parallelisirt, und jenem die zwölf Apostel als Repräsentanten der zwölf Monate des Sonnenjahrs, diesem dreißig Männer nach der Zahl der Monatstage beigegeben (*ὥσπερ τῷ κυρίῳ γεγόνασιν δώδεκα ἀπόστολοι, τῶν τοῦ ἡλίου δώδεκα μηνῶν φέροντες τὸν ἀριθμόν, ὡσαύτως*

40) Nach den Acta disp. Arch. c. 10. hatte Manes damals nur sieben *Electi*. Es streitet dies in keinem Fall mit der Augustin'schen Angabe. Man vgl. über die etwas unsichere Stelle der Acta Mosheim S. 899.

καὶ αὐτῷ [᾿Ιωάννῃ] ἔξαρχοι ἄνδρες γεγόνασιν τριάκοντα, τὸν μηνιαῖον τῆς σελήνης ἀπαπληροῦντες λόγον. Vgl. Recognit. S. Clem. IV, 35.: *Unus est verus Propheta, cujus nos duodecim Apostoli verba praedicamus: ipse enim est annus Dei acceptus, nos Apostolos habens duodecim menses.* Die Apostel schienen einen diesen zwölf Führern des Jahrs (δώδεκα κυβερνῖται heißen sie in den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. LXVI, 21.) analogen Einfluß auf das menschliche Leben zu haben. *Οἱ ᾿Απόστολοι*, heißt es in den Excerpta ex scr. Theod. c. 25., μετετέθησαν τοῖς δεκαδύο ζωδίοις· ὡς γὰρ ὑπ᾿ ἐκείνων ἡ γένεσις διοικεῖται, οὕτως ὑπὸ τῶν ᾿Αποστόλων ἀναγέννησις. Vgl. Neander Gnost. Syst. S. 139. [41]). Weniger scheint freilich die Beziehung der zwei und siebenzig Bischöfe, die in der Manichäischen Kirchenverfassung auf die zwölf *Magistri* folgten, auf die zwei und siebenzig oder siebenzig Jünger Jesu in Zweifel gezogen werden zu können. Es streitet aber dies in keinem Falle mit der in Ansehung der *Magistri* wahrscheinlich gefundenen Beziehung, da die spätern Manichäer (schwerlich erlebte Manes selbst eine so weite Verbreitung seiner Gesellschaft) bei der Normalzahl ihrer Bischöfe aus Rücksicht auf die Christen einen christlichen Typus vor Augen gehabt haben können, wie sie auch bei den *Magistri* aus demselben Grunde den christlichen Typus dem ursprünglichen vorgezogen haben mögen. Allein selbst auch bei den zwei und siebenzig Bischöfen der Manichäer scheint mir die astronomische Beziehung dieser

41) Ohne Zweifel trug auch diese schon früher vorhandene Ansicht neben der Rücksicht auf Es. 61, 1. 2. dazu bey, das Lehramt Jesu, wie häufig geschah, auf Ein Jahr zu sezen. Die Valentinianer wenigstens, die nach Iren. II, 20. 22. auch nur Ein Jahr annahmen, hatten keinen andern Grund. Auch sie sagten c. 21.: *duodecim apostoli propter hoc electi sunt, ut per eos numerus duodecim aeonum significetur.* Das Leiden Christi sollte im zwölften Monat das Leiden des zwölften Aeon seyn c. 20.

Zahl so nahe zu liegen, daß sie wohl kaum zurückgewiesen werden kann. Repräsentiren die zwölf *Magistri* die zwölf Zeichen des Thierkreises, so kommt in Betracht, daß man diese Zeichen selbst wieder in Grade zu theilen pflegte. Diodor unterscheidet **II, 31.** in dem astronomischen System der Chaldäer von den zwölf den Thierkreis bildenden Zeichen vier und zwanzig andere Gestirne, die jenen zur Seite stehen. Schon hieraus erhellt, daß jedes Zeichen in drei Theile getheilt, oder nach der personificirenden Ansicht, durch drei Genien repräsentirt war, aber noch deutlicher geht dies aus der Angabe Diodors **c. 30.** hervor, daß von den dreißig (offenbar sind es nach **c. 31.** eigentlich sechs und dreißig) sogenannten Rathsgöttern alle zehen Tage einer, als Bote der Gestirne, von den Obern zu den Untern, und ein anderer von den Untern zu den Obern geschikt werde. Es waren demnach drei Genien, die jeden Monat nach der Zahl der Grade, in die der Zeichen getheilt waren, kamen. Im Ganzen waren es also sechs und dreißig, dieselbe Zahl doppelt genommen gibt zwei und siebenzig. Nehmen wir nun an, daß jedem der zwölf *Magistri* zunächst zwei Bischöfe als Erzbischöfe zur Seite standen, jeder dieser Erzbischöfe selbst wieder zwei Bischöfe unter sich hatte, so waren es neben den zwölf *Magistri* zwei und siebenzig Bischöfe, und die Manichäische Kirche hatte, indem sie sich, in ihren Erzbischöfen und Bischöfen, ihren Presbytern und Diaconen an die Organisation der christlichen Kirche anschloß, doch zugleich in der Normalzahl der *Magistri* und der Bischöfe ihren eigenthümlichen astronomisch-typischen Character. Auf der andern Seite ließen aber diese Zahlen selbst wieder ebenso leicht eine christliche Beziehung zu [42]).

42) Diese Uebereinstimmung kann nicht befremden, wenn wir auf die entferntern, der Zwölfzahl der Apostel und der Zahl

Sind die bisher gegebenen Erörterungen gegründet, so kann auch darüber kein Zweifel seyn, wer jener *tertius*

der 72. oder 70. Jünger zu Grunde liegenden Anläße zurükgehen. Hatte Jesus bei der Zwölfzahl seiner Apostel die zwölf Stämme des Israelitischen Volks vor Augen, so war ja diese Zwölfzahl selbst, wie mir wenigstens sehr wahrscheinlich ist, der Verfassung des ägyptischen Staats nachgebildet, wo Sesostris nach Diodor I, 54. das Land in sechs und dreißig Namen getheilt hatte, eine Zahl, welcher offenbar die Eintheilung des Thierkreises in sechs und dreißig Grade entspricht. Nach den zwölf Zeichen des Thierkreises selbst, stellte das Land, das als heiliges Götterland mit seinen heiligen Thieren die Wohnungen der himmlischen Thiere, den ganzen Thierkreis des Himmels, in sich reflectiren sollte, eine Dodekarchie dar. Die Zahl siebenzig kommt häufig als Normalzahl gemeinschaftlich berathender und handelnder Collegien vor, wie z. B. bei den siebenzig Aeltesten Israels II. Mos. 24, 9. IV. Mos. 11, 16. 25., nach deren Vorbild auch das große Synedrium aus siebenzig Mitgliedern ohne den Präsidenten bestund. Eigentlich aber sollen es, was eine hier sehr bemerkenswerthe Variante ist, zwei und siebenzig gewesen seyn. Dieselbe Variante kehrt in der Sage von der Entstehung der Alexandrinischen Uebersezung des A. T. wieder. Woher gerade die Zahl zwei und siebenzig, wenn sie nicht eine bestimmte Beziehung hat? Diese Beziehung kann aber doch nur darin gefunden werden, daß zwei und siebenzig das Doppelte von sechs und dreißig, und somit auch die Grundzahl dieser beiden Zahlen die Zwölfzahl des Thierkreises ist. Da nun die Götter, die die Regenten des Thierkreises sind, als ein zu gemeinschaftlicher Berathung verbundener Götterverein gedacht wurden (nach Diodor II, 30. hießen ja bei den Chaldäern die Sterngenien, die mit den zwölf Götterregenten, sechs und dreißig an der Zahl, dem Thierkreis vorstehen, θεοὶ βουλαῖοι, berathende Götter, nach Arnobius Adv. gentes III, 40. wurden die *Consentes* oder *Complices* der Etrusker, zwölf an der Zahl,

decimus oder *princeps* ist, durch welchen die zwölf *magistri* selbst wieder zur Einheit verbunden wurden. Er kann nur der Repräsentant der Sonne, oder des Sonnengeistes Christus seyn, der alle zusammen nach ihren verschiedenen Ordnungen, wie Glieder Eines Körpers, mit seinem Geiste

für die *summi Jovis consiliarii ac principes* gehalten, nach Martian. Cap. De nupt. phil. I. S. 11. Bas. 1532. nannte man sie auch *Senatores Deorum*), so wurden sie auch das Vorbild für jedes gemeinschaftlich berathende und handelnde Collegium, und es sollte daher die Zahl der Mitglieder die dabei vorschwebende Beziehung ausdrüken. Auch die 72 Uebersezer des A. T. bildeten ein dem jüdischen Synedrium analoges Collegium. Nach der Meinung der Juden gab es 70 oder 72 Sprachen in der Welt (vgl. z. B. (Grot. ad I. Cor. 14, 10.) ohne Zweifel, weil man ebenso viele Völker zählte, jedes Volk aber hatte nach der bekannten Stelle V. Mos. 32, 8. in der Uebersezung der LXX. einen eigenen Engel oder Dämon zum Vorsteher. Diese 72 Dämonen waren ursprünglich eben die den zwölf Götterregenten ihrer Normalzahl zufolge beigegebenen Unterregenten. Als Typhon dem Leben des Osiris nachstellte, waren es nach Plut. De Is. et Os. c. 13. zwei und siebenzig Verschworne, mit welchen er sich verband. Es begegnet uns auch hier wieder dieselbe Zahl in derselben Beziehung. Osiris Tod ist ein jährlich im Laufe der Sonne durch den Thierkreis sich wiederholendes Ereigniß. Nach diesen Data ist es mir sehr wahrscheinlich, daß auch die 72 Bischöfe der Manichäer, wie ja die Manichäer überhaupt die Natur sehr gerne typisch auffaßten, eine solche Beziehung hatten. Sie sollten mit den 12 *Magistri* ein gemeinschaftlich berathendes Collegium bilden und das Ganze leiten, nach dem Vorbilde der zwölf Genien des Thierkreises, die in den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. 31. δώδεκα κυβερνῆται genannt werden. — Bemerkenswerth ist, wie die beiden Zahlen 12 und 70 auch II. Mos. 15, 27 in den 12 Wasserbrunnen und 70 Palmbäumen zu Elim, wo sich die Israeliten lagerten, zusammen vorkommen.

regiert. In der Manichäischen Kirche konnte diese Stelle niemand einnehmen, als Manes selbst. Er wurde fortan auch nach seinem Tode als das ideale Haupt der Gemeinde an der Spize der zwölf *Magistri*, als der den Sonnengeist selbst repräsentirende Lehrer, als *medius solis et lunae*, wie er sich uns nun erst in diesem Zusammenhange nach seinem vollen Begriffe darstellt, gedacht. Es hat alle Wahrscheinlichkeit, daß diese Stelle, in welcher ja Manes selbst nur einen Höhern repräsentirte, durch keinen aus der Gemeinde gewählten Repräsentanten Mani's besezt war. Schon die hohe Achtung vor dem großen Lehrer der Wahrheit schien zu erfordern, daß seine Stelle kein anderer auch nur als Stellvertreter einnahm. Es scheint mir jedoch auch ein positiver Beweis dafür in dem Feste zu liegen, das bei den Manichäern *bema* hieß, und von ihnen jährlich zum Andenken an den Märtyrertod ihres Meisters gefeiert wurde. Augustin sagt Contra epist. fund. c. 8.: *Cum saepe a vobis quaererem illo tempore, quo vos audiebam, quae causa esset, quod Pascha Domini nulla, interdum a paucis tepidissima celebritate frequentaretur, nullis vigiliis, nullo prolixiore jejunio indicto auditoribus vestris, nullo denique festiviore apparatu, cum vestrum bema, id est, diem, quo Manichaeus occisus est, quinque gradibus instructo tribunali et pretiosis linteis adornato ac in promtu posito et objecto adorantibus, magnis honoribus prosequamini, hoc ergo cum quaererem, respondebatur, ejus diem passionis celebrandum esse, qui vere passus est: Christum autem, qui natus non esset, neque veram sed simulatam carnem humanis oculis ostendisset, non pertulisse, sed finxisse passionem.* Das Fest wurde *bema* (*βῆμα* d. h. *suggestus, tribunal, cathedra*) genannt, weil es zum Andenken an den göttlichen Lehrer gefeiert wurde: daß er noch immer als der die Gemeinde regierende, an der Spize

des Ganzen stehende Lehrer, dessen Stelle kein Anderer einnehmen durfte, gedacht werde, sollte der prächtig geschmükte, mit kostbaren Tüchern verhüllte, aber leer stehende Lehrstuhl (das *tribunal*, wie Augustin den Ausdruk *bema* erklärt) symbolisch versinnlichen. Die fünf Stufen, die zu dem Lehrstuhl hinaufführten, hält Neander für ein Symbol der fünf reinen Elemente. Man sieht aber nicht, welche Bedeutung die fünf Elemente hier haben sollen, außer etwa, sofern ihnen fünf Regionen und Abstufungen des Lichtreichs entsprachen. Die Bedeutung dieser fünf Stufen ergiebt sich nach meiner Ansicht klar aus der obigen Stelle Augustin's **De haeres.**, in welcher Augustin die Stufen der Manichäischen Hierarchie so angibt: die *Magistri* weihen die Bischöfe, die Bischöfe die Presbyter, die Bischöfe selbst haben noch Diaconen zur Seite, die Uebrigen sind *Electi.* Hier haben wir deutlich die fünf Stufen, die zu der *cathedra* des Einen höchsten Lehrers hinaufführten, der als *medius solis et lunae*, das Haupt des ganzen sichtbaren Körpers war, und zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Welt vermittelnd stund. Das *bema* wurde, wie wir aus der angeführten Stelle sehen, im Frühjahr, zur Zeit des christlichen Osterfestes gefeiert. Noch bestimmter sagt Augustin **Contra Faust. XVIII, 5.**, daß es im Monat Merz sehr festlich begangen wurde (*illo enim mense bema vestrum cum magna pietate celebratis*). Es kann dies den historischen Grund haben, daß in dieser Zeit Manes als Märtyrer starb. Man wird aber leicht versucht, wenigstens neben der historischen Veranlassung auch noch eine astronomische Beziehung zu vermuthen, und es ließe sich wohl denken, daß den Manichäern der Zeitpunkt, in welchem die Sonne ihre Bahn durch den Thierkreis, und ihr im Laufe des Sonnenjahrs zu vollbringendes Läuterungsgeschäft aufs neue begann, ein beson-

sonders heiliger, das Andenken an ihren Meister sehr bedeutungsvoll erweckender war 43).

Vom Zodiacalkreis aus werden die Seelen von der

---

43) Bei den Manichäern des Mittelalters begegnet uns jener Dreizehnte, der Manes selbst war, unter dem Namen *Pontifex*, wie er jezt vielleicht nur im Gegensaz gegen den Papst der katholischen Kirche genannt wurde. Unter den Manichäern, die im J. 1030. in Monteforte bei Turin entdekt wurden, sprach sich einer derselben, Girard, vor dem Erzbischof von Mailand, Heribert, so aus: *Pontificem habemus non illum Romanum, sed alium, qui quotidie per orbem terrarum fratres nostros visitat dispersos, et quando Deus illum nobis ministrat, tunc peccatorum nostrorum venia summa cum devotione donatur.* S. Landulphi Hist. Mediol. L. II, 27. in Murat. Thes. script. Ital. T. IV. S. 89. Dieser Manichäische *Pontifex* ist allerdings nicht, wie Schmid (Mysticismus des Mittelalt. S. 444.) will, ein wahrhaft menschlicher Papst, der alle jene neuen Manichäersecten im geheimen regierte, aber auch nicht, wie Gieseler (Lehrb. der Kirchengeschichte II. 2. S. 331.) behauptet, der heilige Geist, der durch Handauflegung mitgetheilt wurde, sondern kein anderer, als eben jener, dessen Repräsentant Manes war, nemlich Christus als die die Erde umkreisende Sonne, wie die Worte: *quotidie per orbem terrarum fratres visitat*, deutlich sagen. Das ist jener *coelo circumiens, qui radiis suis membra Dei colligit*, wie Augustin (s. oben S. 80.) den Manichäischen Christus nennt. Auch später noch hatten die Manichäer des Mittelalters eine wohlorganisirte Hierarchie, die sich immer wieder auf die Fünfzahl zurückführen läßt. S. Gies. Lehrb. der K. G. II. 2. S. 553. f. Welche Bedeutung bei den Manichäern die Fünfzahl hatte, sehen wir auch aus ihrer Eintheilung der Seele: *τῆς δὲ ψυχῆς ἐστι τὰ ὀνόματα ταῦτα, νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός.* Acta disp. Arch. 9. Vielleicht hatte diese Eintheilung eine näher hieher gehörige Bedeutung. Christus wenigstens wurde auch *νοῦς* genannt.

Sonne, nachdem sie sie mit ihren Strahlen gereinigt hat, an den Mond hinübergegeben. Nach den Acta disp. Arch. könnte es leicht scheinen, die Seelen kommen zuerst in die Sonne, und von dieser erst in den Mond. Schon die oben angeführten Worte (καὶ ταύτας ὁ μέγας φωστὴρ ταῖς ἀκτῖσι λαβὼν καθαρίζει, καὶ μεταδίδωσι τῇ σελήνῃ) könnten diese Meinung begünstigen, noch mehr aber könnte man sie in den nachfolgenden Worten finden, nach welchen der Mond die Seelen, die er führt, unmittelbar an die Aeonen des Vaters, in den Ort der Seligkeit, hinüberzugeben scheint. Es ist dies jedoch nur eine Ungenauigkeit des Ausdruks, die sich in der überhaupt nicht sehr geordneten Darstellung der Acta auch sonst öfters zeigt. Daß die Sonne die Seelen, ehe sie in den Mond kommen, mit ihren Strahlen nimmt und reinigt, ist noch nicht von dem Aufenthalt der Seelen in der Sonne selbst zu verstehen, sondern nur von dem Reinigungsgeschäft, das die Sonne auf dem ganzen Wege der Seelen fortsezt. Dagegen können wohl die Worte: ἡ σελήνη μεταπορθμεύει εἰς ἀπηλιώτην, nur von der Ueberfahrt in die Region der Sonne verstanden werden. In jedem Fall aber wird, was schon der natürliche Gang erfordert, durch die Stellen aus Epiphanius und Alexander von Lycopolis, die nachher zu erwähnen sind, außer Zweifel gesezt. Der Mond, zu welchem wir daher uns wenden müßen, nimmt auf dem von Station zu Station fortgehenden Wege der Seelen zum Lichtreich eine sehr wichtige Stelle ein. Wie Manes überhaupt auffallende Naturerscheinungen, deren natürliche Ursachen zu erklären, er als eine Aufgabe seines die Natur der Dinge enthüllenden Systems betrachtete, mit den religiösen Ideen und Anschauungen desselben sinnreich zu verweben wußte, so gab ihm auch der regelmäßige Wechsel des abnehmenden und zunehmenden Monds Veranlassung zu einem schönen Phantasiespiel, das er für sein System sehr glüklich be-

nüzte. „Daß es in der Natur eine das Göttliche aus der Materie zur Sonne emporziehende Kraft gebe, bemerkt Alexander von Lycopolis c. 4., liege nach Manes auch einem Blinden an den Erscheinungen des Monds klar vor Augen. Bei der Zunahme seines Lichts nehme der Mond die aus der Materie ausgeschiedene göttliche Kraft in sich auf, und fülle sich damit an, wenn er angefüllt sey, entsende er sie bei der Abnahme seines Lichts zur Sonne, die Sonne zu Gott. Habe die Sonne dies gethan, so nehme sie dann wieder die von dem aufs neue erfüllten Monde zu ihr hinüberwandernden Seelen auf, und lasse sie auf dieselbe Weise von selbst zu Gott gehen. Dies sey fort und fort ihr Geschäft.“ Ebenso beschreibt Epiphanius Haeres. LXVI, 9. die Vorstellung Mani's: „Aus den zwölf Zeichen des Thierkreises (die die Griechen στοιχεῖα nennen), lasse Manes die Seelen der gestorbenen Menschen, und der übrigen lebenden Wesen in lichter Gestalt emporschweben. Dann gelangen sie zu dem Fahrzeug. Schiffe nemlich sollen Sonne und Mond seyn. Das kleinere Schiff führe die Last fünfzehen Tage, so lange der Mond sich füllt, vom fünfzehnten Tage an seze es sie in das größere Schiff, die Sonne, ab. Die Sonne aber, das große Schiff, führe sie zum Aeon des Lebens und zum Ort der Seligen hinüber. So bewirken Sonne und Mond die Ueberfahrt der Seelen.“ Vgl. Theodoret Haer. fab. I, 26. Die Vorstellung Mani's trägt ganz das Gepräge der orientalischen Phantasie an sich. In den Mythen der Griechen und Aegyptier findet sich, so viel mir wenigstens bekannt ist, nichts analoges, auch aus den Zendbüchern wüßte ich nichts zur Parallele dienendes anzuführen, dagegen dürfte sich vielleicht in dem Ideenkreise der Indier eine nicht unwahrscheinliche Quelle der eigenen Ansicht Mani's, sowohl von dem Wechsel des Monds, als auch der Bestimmung, die Sonne und Mond haben sollen, nachweisen lassen. In den durch Anquetil

bekannt gewordenen Upanisads (in dem vierzehnten bey Anquetil) wird über Sonne und Mond, und insbesondere den Wechsel des Monds, in Beziehung auf das Schicksal der Seelen nach dem Tode, Folgendes gelehrt (nach Rhode Ueber religiöse Bildung, Mythologie und Philosophie der Hindus, Leipz. 1827. II. Bd S. 386.): „Die Sonne ist das All, aus ihr sind Jahre, Monate, Tage und Zeiträume hervorgegangen, sie hat zwei Wege, einer ist am nördlichen Himmel, und dauert sechs Monate, der andere ist am südlichen Himmel, und dauert auch sechs Monate. Wer, blos des künftigen Lohns wegen, strenge Büßungen und Handlungen der Wohlthätigkeit übt, geht, nachdem er gestorben ist, auf dem Wege der sechs südlichen Monate zum Monde, wo er (von künftigen Geburten) nicht befreit wird. Denn ist im Monde die Zeit des Lohnes seiner guten Werke vollendet, so muß er zurük zur Welt des Lohns des Bösen (das er begangen hat), zur Hölle. Der Mond bringt in der Welt der Seelen Tag und Nacht hervor. Fünfzehn Tage, in welchen das Licht des Mondes zunimmt, bilden die Nacht in der Welt der Seelen, denn in den Tagen, in welchen das Licht des Mondes zunimmt, hat er sein Antliz in der Welt der Körper (d. i. gegen die Erde gewendet). Fünfzehn Tage, in welchen das Licht des Mondes abnimmt, sind der Tag der Welt der Seelen, denn er wendet sein Antliz zu der Welt der Seelen. Wer aber strenge Büßung und Unterdrükung aller Sinnlichkeit ohne Rüksicht auf Belohnung vollbringt, und mit rechtem Glauben auf dem Wege der Erkenntniß des Geistes sich in Betrachtungen versenkt, der geht auf dem Wege der sechs Monate, in welchen die Sonne im nördlichen Himmelsstrich ist, und gelangt zur Sonne. Diese Sonne, welche eine Form der Seele ist, ist das Haus aller Seelen, wer zu ihr gelangt, kehrt nicht wieder zu der Welt des Bösen zurück.“ Nach einer andern Stelle der Upanisads ist die Sonne noch nicht

selbst das Ziel der wandernden Seelen, sondern nur der Durchgangspunct zu demselben. „Wer sich aller Opferhandlungen bewußt ist, geht, wie in dem dreißigsten Upanisad bey Anquetil gesagt wird, wenn er in den sechs Monaten stirbt, in welchen die Sonne, auf der nördlichen Seite ist, zur Welt der Sonne, und von da zu den reinen Welten, wenn er aber in den sechs Monaten stirbt, in welchen die Sonne auf der südlichen Seite ist, gelangt er zur Welt des Monds, wer aber auf beide Wege gar keine Rüksicht nimmt, der wird befreit (von ferneren Geburten), und gelangt zur Welt Brahm's.“ Auch hier erscheinen Sonne und Mond als die Stufen, auf welchen die Seele sich zu dem Orte der ihr bestimmten Seligkeit erhebt. Der Mond ist eine noch untergeordnete Stufe, die Sonne ist die höchste, oder die unmittelbar zum Höchsten führende. Da die Seelen im Monde noch nicht für die reine Welt reif sind, so kann auch dem Wechsel seines Lichts nicht die Bedeutung gegeben seyn, die er bei Manes hat, doch begegnet uns auch hier wenigstens die Vorstellung, an die sich die eigentlich Manichäische sehr leicht anknüpfen konnte, daß er als zunehmender Mond in der Periode, in welcher er nach Manes die von der Erde heraufkommenden Seelen in sich aufnimmt, der diesseitigen, materiellen Welt, als abnehmender, wenn er nach Manes die Seelen wieder abgiebt, der jenseitigen, geistigen zugekehrt ist: er vermittelt auch so einen gewißen Verkehr zwischen beiden Welten. Die Gegner Mani's konnten sich natürlich auch hier in seine lebendige Phantasie nicht hineinfinden. Epiphanius meint (**LXVI, 23. 52**) in den neunhundert dreißig Jahren, die bis zu Adams Tod verfloßen, in welcher langen Zeit nur Eine Menschenseele, die Seele Abels, die Welt verließ, haben Sonne und Mond doch auch schon ihren Lauf am Himmel gemacht, wie aber dieß möglich gewesen sey, wie die Mondsscheibe sich füllen, ab- und zunehmen konnte, wenn es noch so-

sehr an Seelen zur Ueberfahrt fehlte? Da natürlich nur Manichäer-Seelen das Mondsschiff besteigen können, so würde die Sache, nach Epiphanius Ansicht, wenigstens weit glaublicher seyn, wenn die Einrichtung getroffen wäre, daß die Manichäer immer nur in den fünfzehn ersten Tagen des Monats stärben, nicht aber erst nachher, nachdem das Mondsschiff bereits abgegangen. Fand Epiphanius die Hauptschwierigkeit darin, wie schon im Anfange der Welt, bei der geringen Zahl sterbender Menschen, der jezige Wechsel des Mondslichts stattfinden konnte, so konnte sich dagegen Titus von Bostra (I, 30.) die auch jezt noch fortdauernde Regelmäßigkeit derselben Erscheinung nicht erklären, da doch, nachdem schon so viele Menschenseelen aus der Welt gegangen, auch der Lichtstoff der Welt sich sehr bedeutend vermindert haben müße. „Seit der Mond zunimmt und abnimmt, fährt Gott fort, allmälig das zu seinem Wesen Gehörende zurükzuziehen, und doch ist eine so lange Zeit verflossen, ohne daß das Menschengeschlecht in der Zahl der Lebenden abgenommen, noch sonst ein Geschlecht der vierfüßigen Thiere eine Verminderung erlitten hat, sondern regelmäßig erfolgt Geburt und Tod. Ja, das Menschengeschlecht hat vielmehr sogar noch zugenommen. Wie kann jener Wahnsinnige glauben, die göttliche Kraft, die nach seinem eitlen Vorgeben mit dem bösen Princip gemischt worden seyn soll, werde allmälig entzogen, da doch alles in der Welt noch ganz in derselben Ordnung ist, dasselbe ist dem Tage, dasselbe der Nacht geblieben, es hat weder das Licht abgenommen, noch das Dunkel zugenommen, Sonne und Mond haben noch denselben Lauf, und die ursprüngliche Einrichtung besteht noch immer.“ Alexander von Lycopolis stieß sich (c. 22.) hauptsächlich an dem Gedanken, wie es wohl zur Zeit der großen Fluth, unter Deucalion und Phoroneus, gegangen, als die ganze Welt ihr Grab in dem Wasser fand, und mit Einem Male soviel

Lichtstoff ausgeschieden wurde, ob auch damals der Mond nur alle fünfzehn Tage seine Scheibe erfüllt habe? Es müße doch zwischen dem Entstehen und Vergehen auf der Erde, und dem Zunehmen und Abnehmen des Mondes eine gewiße Proportion stattfinden. Auch dies machte demselben Schriftsteller Bedenken, wo während der Lichtabnahme des Mondes die Seelen der in dieser Zeit sterbenden Menschen bleiben, bis der einer entvölkerten Stadt gleichende Mond eine neue Mondscolonie in sich aufnehmen könne. Es müße doch, sey es in irgend einem Theile der Erde, oder in den Wolken, oder sonst irgendwo, einen Versammlungsort für die Seelen geben, wo sie sich zur Auswanderung in den Mond bereit halten können. Solche und andere Bedenklichkeiten waren ohne Zweifel auch dem Scharfsinne Mani's nicht entgangen, wer mag es ihm aber verargen, daß er demungeachtet das schöne Bild seiner Phantasie nicht selbst zerstören wollte! Wie vieles hätte er mit derselben Strenge verwerfen müßen, wie arm ausgestattet wäre sein ganzes System erschienen, wenn er, alles nur mit dem kurzen Maasstabe eines nüchternen Verstandes prüfend, den großartigen Anschauungen seiner Phantasie sogleich das Verdammungsurtheil hätte sprechen wollen!

Der Aufenthalt der Seelen im Monde kann immer nur solange dauern, bis sich der Mond nach fünfzehn Tagen mit einer neuen Zahl geläuterter Seelen füllt. Der Mond ist nur ein Durchgangspunct für die Seelen, aber auch diese Zeit, die die Seelen im Monde zubringen, ist nur zur fortgehenden Reinigung und Läuterung derselben bestimmt. Der von Manes zur Bezeichnung des Mondes gebrauchte Ausdruk, indem er ihn die *navis vitalium aquarum* nannte, läßt vermuthen, daß er sich das dem Monde eigenthümliche reine, lautere, heilige Lebenswasser als das Mittel dachte, durch welches die Reinigung der Seelen im Monde vorzugsweise fortgesezt werden

sollte [44]). Ueber den Uebergang der Seelen aus dem Monde zur Sonne, und ihren Aufenthalt in dieser wird uns nichts bestimmteres gemeldet. Auch die Sonne sollte nur ein Durchgangspunct seyn, da ja Manes selbst im siebenten Buche seines *Thesaurus* bey Aug. **De nat. boni c. 44.** Sonne und Mond auf gleiche Weise die Lichtschiffe nannte, *quae ad evectationem animarum, atque ad suae patriae transfretationem sunt praeparatae.* In ihr war es ohne Zweifel, nach dem Obigen, das reine, heilige Elementarfeuer, das die Läuterung der Seelen vollendet. Ueber das Ziel der Wanderung der Seelen fährt der Bericht des Turbo in der angeführten Stelle so fort: „An dem Wesen des guten Vaters hat jede Seele und jedes sich bewegende lebende Wesen Theil. Der Mond (oder vielmehr die Sonne) gibt die Seelen, mit welchen das Schiff befrachtet ist, an die Aeonen des Vaters hinüber, und sie kommen jezt zur vollkommenen Luft. Diese Luft ist eine Lichtsäule, da sie voll ist von gereinigten Seelen. Auf diese Weise werden die Seelen gerettet". Epiphanius nennt a. a. O. c. 9. das endliche Ziel der Seelen den Aeon des Lebens (*τὸν τῆς ζωῆς αἰῶνα, καὶ μακάρων χῶρον*), oder den Aeon der Seligen (*μακάρων αἰῶνα* c. 22.). *Ἀὴρ τέλειος* [45]) wird in den Acta der

44) Vgl. oben S. 227.

45) So heißt es im griechischen Text der Acta bei Epiphanius, der lateinische Text hat die sonderbare Variante: *vir perfectus.* So nahe die Vermuthung liegt, der Uebersezer habe *ἀνὴρ* mit *ἀὴρ* verwechselt, so könnte man sich doch auch für die Lesart *ἀνὴρ* auf etwas berufen. Photius sagt in der Bibl. cod. 179. von dem Manichäer Agapius: *θεολογεῖ δὲ καὶ τὸν ἀέρα, κίονα αὐτὸν καὶ ἄνθρωπον ἐξυμνῶν.* Dachte man sich vielleicht die Seligen, die Aeonen des Vaters in dem Aeon des Lebens als Einheit, unter dem Bilde des wiederhergestellten nun vollendeten Urmenschen?

Aufenthaltsort der Seelen genannt, ohne Zweifel, weil hier, in dem reinen, lichten Aether die Wanderung der Seelen ein Ende hat, nur die zur Vollendung gekommenen, vollkommen geläuterten hier wohnen. In demselben Sinne heißt dieser Aether auch *στύλος φωτὸς*, weil er im Gegensaz gegen den langen Weg der Wanderung der Ort der Ruhe und des Stillstandes ist, welchen die Seelen gleich einer feststehenden Säule nicht mehr verlassen. Was Clemens von Alexandrien **Strom. II, 11.** von dem wahren Gnostiker sagt, daß sein höchstes Ziel nur ein über jede Veränderung erhabener, jedem Wechsel entnommener Zustand der Ruhe seyn könne, findet auch auf den Manichäer seine Anwendung: *ἡ πίστις, ἥ τε γνῶσις τῆς ἀληθείας* (eine solche, die *γνῶσις τοῦ Παρακλήτου* **Acta c. 10.**, schrieben sich ja auch die Manichäer zu) *ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως κατασκευάζουσι τὴν ἑλομένην αὐτὰς ψυχήν· συγγενεῖς δὲ τῷ ψευδεῖ μετάβασις, ἐκτροπὴ καὶ ἀπόστασις, ὥσπερ τῷ γνωστικῷ ἠρεμία καὶ ἀνάπαυσις καὶ εἰρήνη.* Daher bezeichneten die Simonianer, wie Clemens in eben dieser Stelle bemerkt, den Gott, welchen sie verehrten, als den Stehenden (*Ἑστὼς*), und ihr ganzes Bestreben ging dahin, ihm gleich zu werden. So sind nun auch nach Mani's Lehre die Seelen der Vollendeten, wenn sie zu dem *στύλος φωτὸς* gelangt sind, in die *regna splendidissima* aufgenommen, welche, wie Manes in seiner **Ep. fund.** sagt, *ita fundata sunt super lucidam et beatam terram, ut nullo unquam aut moveri aut concuti possint*, in die *regna pacifica*, die *vita et libertas sanctae lucis*, die *beatitudo et gloria terrae sanctae.* Das aber, was sie dahin brachte, ist nur die ihnen durch Manes geoffenbarte richtige Erkenntniß, die wahre Gnosis. *Οὕτως τὰς ψυχὰς, τὰς διὰ ἡλίου καὶ τῆς σελήνης διαπορθμευθείσας, ἐπὶ τῶν ἐν γνώσει λέγει τῆς αὐτοῦ χυδαιολογίας ταύτας καθαρθείσας καταξιοῦσθαι τῆς διαπορθμεύ-*

σεως ταύτης τῆς παρ᾽ αὐτῷ μυθοποιΐας. Epiph. a. a. O. c. 9. Die Seligkeit des Lichtreichs selbst schilderten die Manichäer mit sehr lebhaften Farben, wie wenigstens aus der Andeutung zu schließen ist, die Augustin **Contra Faust. XV, 6.** in einer Stelle gibt, in welcher neben starken Aeußerungen gegen den mythischen Polytheismus der Manichäer auch Folgendes sich findet: *Plena es*, so redet Augustin die *Manichaea congregatio fallax* an, *inebriata es, ingurgitata es fabuloso sacrilegio. Digeras aliquando, quod exhalas, et te jam obruere talibus desinas: interim canta, quod cantas, et inspice, si potes, dedecus fornicationis tuae. Invitavit enim te doctrina daemoniorum mendaciloquorum ad fictas domos angelorum, ubi flat aura salubris, et ad campos, ubi scatent aromata, cujus arbores et montes, maria et flumina dulce nectar fluunt per cuncta secula. Et credidisti et finxisti haec in corde tuo, ubi vanis recordationibus luxuriata et dissoluta jacteris. Cum enim quaedam talia dicantur de ineffabili affluentia spiritualium deliciarum, utique in aenigmate dicuntur, ita ut noverit animus, qui talibus exercetur, esse aliud, quod ibi quaerendum et intelligendum sit.* Die Manichäer aber nehmen alles sinnlich und wörtlich. *Quid ergo facit affectus tuus desideriis carnalibus sordidus, in campis et montibus numerosis, et coronis floreis, et scatentibus aromatibus? Si non sunt aenigmata rationis, phantasmata sunt cogitationis, aut vecordia furoris.* Augustin hebt hier Züge einer ächt Manichäischen Dichtung hervor, die um so merkwürdiger sind, da sie sich ganz auf die Idee des *Canticum amatorium*, des Liebes- oder Hochzeithymnus beziehen, der aus dieser Stelle schon früher erwähnt worden ist. Ohne Zweifel ist in demselben der ewige, sceptertragende König mit dem röthlich glänzenden Angesicht, welchem die Aeonen, die Vorsteher

der abgelaufenen Zeiten, Blumenkränze zuwerfen, als die Hauptperson einer Scene geschildert, in welcher, wenn nicht er selbst, doch Christus, der Erlöser, als Bräutigam die endlich aus der Materie völlig erlöste, gereinigt und geläutert zur Lichtwelt zurükkehrende Weltseele als seine Braut empfängt. Es ist schon früher bemerkt worden, daß die **Acta Thomae** (§. 6.) einen ähnlichen Hochzeithymnus enthalten, zu dessen Erläuterung Thilo den Manichäischen verglichen hat. Der Hymnus in den **Acta Thom.** besingt die Lichtjungfrau, oder die Sophia=Achamoth, die sich mit Christus, dem Erlöser, als ihrem Bräutigam verbindet. Thilo findet es (S.122.) nicht wahrscheinlich, daß der Verfasser der **Acta Thom.** an die Vermählung Christi mit der Kirche gedacht habe. In der Hauptsache scheint mir jedoch kein Unterschied zu seyn, ob die Braut des Erlösers als Weltseele, oder als Kirche gedacht wird. Vom Manichäischen Standpunct aus können ja nur die ächten Glieder der Manichäischen Gemeinde die Organe seyn, durch welche die gereinigte und geläuterte Weltseele zum Lichtreich zurükkehrt. Als Einheit aller durch die Manichäische Wahrheit erleuchteten Seelen kehrt die Weltseele als Braut zurük, und die Manichäer selbst scheinen das Bild nicht verschmäht zu haben, das die Kirche als Braut Christus, dem Erlöser, zugesellt. Wenigstens bedient sich desselben Faustus bei Augustin **XV, 1.** auf eine Weise, nach welcher es den Manichäern nicht fremd gewesen zu seyn scheint: *Quia Ecclesia nostra, sponsa Christi, pauperior quidem ei nupta, sed diviti, contenta sit bonis mariti sui, humilium amatorum dedignatur opes.* Auch nach Augustins Anrede a. a. O. möchte dies vorauszusezen seyn: *Jam mihi ad te est sermo, Manichaea congregatio fallax et fallaciis involuta: itane multinuba tot elementis, vel potius meretrix prostituta daemoniis, et sacrilegis vanitatibus impraegnata audes matrimonium catholicum Domini tui*

crimine impudicitiae lacerare. Beschuldigten die Manichäer die katholische Kirche, daß sie nicht die wahre Braut des Erlösers sey, so wollten sie dagegen ihre Kirche als solche geltend machen. Wenn daher die Seelen, deren Einheit die mit dem Erlöser vermählte Kirche bildet, in das Lichtreich zurückkommen, gelangen sie in selige Gefilde, in welchen Wohlgerüche duften, eine balsamische Luft weht, Bäume und Berge, Meere und Flüsse von süßem Nektar fließen, und ihre Seligkeit kein Ende nimmt, in einen Ort der Lust und Freude, wie sich die Alten, und insbesondere die Eßener, nach der obigen Stelle, ihre Inseln der Seligen dachten. Zu den gelehrten Nachweisungen, die Thilo (S. 123. f.) über die bildliche Vorstellung der Gnostiker von der Ehe des Erlösers mit der Sophia-Achamoth, und von der künftigen Seligkeit der Seelen als einer Vermählungsfeier gegeben hat, trage ich noch die Stelle der Clementinen **Hom. III, 26** nach, in welcher von der wahren, oder männlichen Prophetie gesagt wird, daß sie *ἁγνοὺς, καθαροὺς, ὁσίους ἀγαπᾷ — γάμον νομιτεύει — εἰς ἁγνείαν πάντας ἄγει — τούς τελείους αὐτῶν σφραγίζει, καὶ τὸν τῆς ἀναπαύσεως λόγον ἐκφαίνει, ῥητὰ προφητεύει, σαφῆ λέγει — βασιλείαν θεοῦ συνεχῶς καταγγέλλει, πλούτον οὐράνιον μηνύει* — dagegen von der falschen, oder weiblichen, daß sie *βραχείαις ἡδοναῖς τοῦ λογισμοῦ τὴν ἰσχὺν ὑποσυλῶσα τοὺς πλείονας εἰς μοιχείαν ἄγει, καὶ οὕτως τοῦ μέλλοντος καλοῦ στερίσκει νυμφίου· νύμφη γάρ ἐστιν ὁ πᾶς ἄνθρωπος, ὁπότ᾽ ἂν τοῦ ἀληθοῦς προφήτου λευκῷ λόγῳ ἀληθείας σπειρόμενος φωτίζεται τὸν νοῦν. Δι᾽ ὃ ἑνὸς μόνου τοῦ τῆς ἀληθείας προφήτου ἀκούειν δεῖ εἰδότα, ὅτι ὁ παρ᾽ ἑτέρου σπαρεὶς λόγος, μοιχείας ἔγκλημα λαβὼν, ὡς ὑπὸ νυμφίου τῆς βασιλείας αὐτοῦ ἐκβάλλεται.* So gewöhnlich war es demnach, die durch die wahre Erkenntniß geweihte und geläuterte Seele als eine Braut des himmlischen Bräutigams zu betrachten.

Ehe aber die Seelen an den Ort der Seligkeit gelangen, haben sie eine lange Bahn der Wanderung zu durchlaufen. Die Lehre von der Metempsychose nahm, wie aus dem Bisherigen von selbst hervorgeht, eine wichtige Stelle in Mani's System ein. Wir haben hier zunächst nur die Classe von Seelen in's Auge gefaßt, die nach vollbrachter Wanderung das ersehnte Ziel erreicht. Wir müßen aber nach Mani's Lehre drei Classen von Seelen, und ein dreifaches Schiksal der Seelen unterscheiden. *Animas mortuorum* gibt Augustin **Contra Faust. XX, 21.** als Manichäische Lehre an, *malas minusve purgatas aut in revolutiones, aut in graviores aliquas poenas, bonas autem in naves imponi, et in coelo navigantes transire hinc in illud phantasma terrae luminis, pro qua pugnando perierant.* Von dem Manichäer Agapius sagt Photius, indem er aus dessen ausführlichem Werke über die Manichäische Lehre in der **Bibl. cod. 179.** Einiges mittheilt: *κρατύνει καὶ τὰς μετεμψυχώσεις, τοὺς μὲν εἰς ἄκρον ἀρετῆς ἐληλακότας εἰς θεὸν ἀναλύων, τοὺς δὲ εἰς ἄκρον κακίας πυρὶ διδοὺς καὶ σκότῳ· τοὺς δὲ μέσως πῶς πολιτευσαμένους, πάλιν εἰς σώματα κατάγων.* Durch die erste und zweite Classe sind die Endpuncte bezeichnet. Das Loos der der einen oder der andern Seite angehörenden Seelen ist, da das Manichäische System nach seinem Dualismus in der künftigen Welt nur Gute und Böse unterscheiden kann, entweder Seligkeit oder Verdammniß. Zur dritten Classe gehören alle in ihrer Wanderung noch begriffenen Seelen, die bei der endlichen Entscheidung ihres Schiksals der einen oder der andern der beiden vorangehenden Classen anheimfallen werden. Gehen wir von den *Electi*, deren Seelen allein der irdischen Wanderung enthoben, den übrigen Seelen einen Durchgang zum Lichtreich zu geben bestimmt sind, rükwärts zu den *Auditores*, so haben diese zwar nach jenen die nächste Hoffnung, sich am Ziele der Wanderung zu sehen, doch sind

auch sie noch zu weitern Wanderungen verurtheilt. Ihre Seelen können nach dem Tode im glücklichsten Falle entweder in den Leib eines Menschen eingehen, der ein *Electus* wird, oder sie gehen in Pflanzen und Bäume über, deren Früchte von den *Electi* genossen werden. *Quid fallitis auditores vestros*, entgegnet Augustin dem Faustus **V, 10.**, *qui cum suis uxoribus et filiis et familiis et domibus et agris vobis serviunt, si quisquis ista omnia non dimiserit, non accipit Evangelium? Sed quia eis non resurrectionem, sed revolutionem ad istam mortalitatem promittitis, ut rursus nascantur et vita electorum vestrorum vivant, tam vana et inepta et sacrilega, quam vos vivitis, quando valde laudamini, aut si melioris meriti sint, in melones et cucumeres, vel in alios aliquos cibos veniant, quos vos manducaturi estis, ut vestris ructatibus purgentur, merito eos a mandatis evangelicis alienatis.* Vgl. **De haeres. c. 46.**: *Animas auditorum suorum in electos revolvi arbitrantur, aut feliciore compendio in escas electorum suorum, ut jam inde purgatae in nulla corpora revertantur.* Die Seelen aller derer aber, die nicht auf der Stufe der *Auditores* stehen, wandern theils in Thierleiber, theils in solche Gewächse der Erde, die nach der Manichäischen Ansicht nur eine untergeordnete Stelle im Pflanzenleben einnehmen. *Celeras autem animas*, sezt Augustin nach den zuvor angeführten Worten hinzu, *et in pecora redire putant, et in omnia, quae radicibus fixa sunt, atque aluntur in terra.* Die in Thierleiber eingeschlossenen Seelen bewegten sich, da Manes die Thierwelt unter die Pflanzenwelt sezte, noch in dem untersten Kreise der Wanderungsbahn, und mußten sich aus diesem erst in die höhere Sphäre des Pflanzen- und Menschenlebens erheben. **Contra Ad. 12.**: *Quia de animis pecorum nimis sunt isti solliciti, cum enim sint hominum animae rationales, revolvi tamen eas in pecora existi-*

mant, clausa sibi esse arbitrantur regna coelorum, si pecorum animis clausa esse consentiant. Ob die Manichäer im Kreise der Thierwelt selbst nach den verschiedenen Arten der Thiere verschiedene Grade der Wanderungen unterschieden (wie wir z. B. in den Gesezen Manu's einen solchen Unterschied gemacht finden), ist ungewiß [46]). Nach Augustin scheinen sie die Sphäre der Wanderung nicht auf gar zu kleine Thiere ausgedehnt zu haben. *Negant usque ad minutissima animantia revolvi animas humanas posse. — Vehementer urgentur, cur in vulpeculam revolvi anima humana possit, et non possit in mustelam, cum catulus vulpeculae fortasse etiam minor sit, quam magna mustela. — Ubi terminum constituant, non inveniunt.* Contra Adimant. c. 12. [47]). Im Allgemeinen mußte die

---

46) Wenig Auskunft gibt hierüber, was Turbo in den Acta c. 9. sagt: *ἐρῶ δὲ ὑμῖν καὶ τοῦτο, πῶς μεταγγίζεται ἡ ψυχὴ εἰς πέντε σώματα* (der lateinische Text hat blos: *in alia quoque corpora*). *Πρῶτον καθαρίζεται μικρόν τι ἀπ᾽ αὐτῆς, εἶτα μεταγγίζεται εἰς κυνὸς, ἢ εἰς καμήλου, ἢ εἰς ἑτέρου ζώου σῶμα. Ἐὰν δὲ ᾖ πεφονευκυῖα ψυχὴ, εἰς κελεφῶν σῶμα μεταφέρεται.* Das Wort *κελεφῶν* ist völlig unbekannt. Die lateinische Uebersezung hat: *anima in elephantiacorum corpora transfunditur*, was offenbar unrichtig ist. D. v. C. in der Anzeige der Wegnern'schen Schrift in der H. A. L. Z. 1829. S. 482. schlägt vor, statt des sinnlosen *κελεφῶν* zu lesen *κελυφῶν*, d. h. die Seele des Mörders wird in den die meisten und festesten materiellen Theile an sich tragenden Leib von Schaalthieren hinübergegossen. *Κελύφη* heißt zwar gewöhnlich nur Hülse, Schaale, doch scheint es nach der Analogie des lateinischen *testa* beides, sowohl Schaale als Schaalthier, bedeuten zu können.

47) Vielleicht bezieht sich darauf der in dem griechischen Texte der Acta bey Epiphanius einigemal von der Manichäischen Seelenwanderung gebrauchte Ausdruk *μεταγγίζεσθαι*, wo=

für die Wanderung der Seelen bestimmte Sphäre sich soweit erstrecken, als der Mensch in dem Leben der Natur ein dem seinigen verwandtes erkennen konnte. Denn eben dies ist es ja, worauf, wie überall, so auch im Manichäismus, der Glaube an eine Seelenwanderung beruhte. Ist derselbe Geist, der im Menschen zum Bewußtseyn kommt, durch die ganze Natur als Weltseele verbreitet, haben auch Thiere und Pflanzen, wie der Mensch, nur in verschiedenen Abstufungen, aber doch dem Wesen nach dieselbe, einer Empfindung fähige, vernünftige Seele, so kann der Mensch in allen Formen des Pflanzen- und Thierlebens nur Uebergangsformen zu der Stufe des Lebens, auf welcher er selbst steht, erblicken, und die Idee der Seelenwanderung ist so betrachtet, ihrem abstractesten Begriffe nach, nur die durch alle Formen des Lebens, als gegenseitig verwandte, in stetem Zusammenhang in einander übergehende Erscheinungen, hindurchlaufende Identität des Bewußtseyns. Verbindet sich mit dieser Ansicht von der durchgängigen Gleichartigkeit und Verwandtschaft des Naturlebens der strenge Begriff einer vergeltenden Gerechtigkeit (insbesondere der in den Acta **Disp. Arch.** c. 9. ziemlich deutlich ausgesprochene Grundsaz, daß jede durch irgend eine Versündigung gegen das allgemeine Naturleben in diesem entstandene Lüke durch das eigene Leben dessen, der sich auf diese Weise versündigte, wieder ergänzt werden muß), so ist dadurch der Rükgang der Seelen von den höhern vollkommnern Stufen des Lebens

mit gesagt zu seyn scheint, daß der Körper ein gewißes Maas für die Seele haben müße. Vgl. was Augustin De haeres. c. 58. über die *Metangismonitae* sagt, *dicentes, sic esse in patre filium, quomodo vas in vase, quasi duo corpora carnaliter opinantes ita, ut filius intret in patrem, tanquam vas minus in vas majus.* Der Ausdruk ist ebenso sinnlich, wie das obige Bild von den Schöpfeimern.

bens zu den niedern und unvollkommnern motivirt, und es stellt sich in der ganzen Sphäre des Naturlebens ein stetes, sich vielfach durchkreuzendes Hinaufsteigen und Hinabsteigen der Seelen dar. Im Allgemeinen aber kann jedes System, das vom Gegensaze des Geistes und der Materie ausgehend das Wesen der Sünde in die Befleckung des Geistes durch die Materie sezt, diesem materialistischen Begriff nur dann getreu bleiben, wenn es die Sünde ebenso materialistisch, wie die Entstehung derselben gedacht wird, auch wieder getilgt werden läßt, wie einen Flecken, der durch Anwendung verschiedener äußerer Mittel mit der Zeit allmälig wieder verschwindet. Jede Stufe des Lebens, die die der Reinigung bedürftige Seele durchwandert, jede Form der Körperwelt, in die sie sich einhüllt, soll von der ihr anhaftenden Unreinigkeit etwas hinwegnehmen, bis endlich alle Spuren derselben getilgt sind, und die Seele gereinigt und geläutert, nach abgebüßter Schuld, die ursprüngliche Schönheit ihrer Gestalt sich wiederhergestellt hat.

Den Tod konnte Manes nur als eine Befreiung der Seele aus dem Kerker des Körpers, somit als eine Wohlthat, betrachten, aber doch sollte der Urheber der Dämon seyn. In den Acta disp. Arch. c. 8. ist von einem Archon *θεϱισμὸς* die Rede, der, von der seine Begierde erregenden Lichtjungfrau getäuscht, Pest über die ganze Erde verbreitet, um die Menschen zu tödten. Er tödtet sie, indem er die Wurzeln, mit welchen die Menschen in der Erde feststehen, abschneidet. Dabei erfolgt eine Erschütterung der Erde, bei welcher sich auch der Omophoros bewegt. Manes scheint, so viel hieraus zu schließen ist, den Archon in Beziehung auf den Tod als einen das Menschengeschlecht, wie ein Getreidefeld, abmähenden, von der Wurzel abschneidenden Dämon vorgestellt zu haben. Daß er den Tod als ein vom Fürsten der Finsterniß herrührendes Uebel betrachtete, bezeugen auch andere Schriftsteller, die ihn deßhalb eines Wi-

derspruchs beschuldigen. Titus von Bostra beweist **II, 12.** gegen die Manichäer, daß der natürliche Tod kein Uebel sey, Geburt und Tod seyen von Gott zum Gesez der Natur gemacht worden. — Wie denn die Manichäer den Tod ein Uebel nennen können, da er doch nach der Behauptung ihres Stifters die Seele von der Materie losmache? Manes hätte, meint Epiphanius **Haer. LXVI, 52.**, den von ihm getadelten Tod eher Leben nennen sollen, weil ja durch ihn die Seelen aus den Körpern befreit werden. Wenn die Archonten die Seele im Körper, wie in einem Kerker, festhalten zu müssen glauben, so werde der Archon nie die Entlassung der von ihm festgehaltenen Seele aus dem Körper bewirken. Es scheint allerdings nicht consequent, wenn das materielle Leben überhaupt von dämonischem Ursprung abgeleitet wird, auch das, was demselben entgegenwirkt, für dämonisch zu halten. Indeß dringt sich doch, wenn man sich auch auf einen höhern Standpunct gestellt hat, immer wieder das empirische Bewußtseyn des Uebels auf, und Manes konnte insofern hier den Zoroastrischen Begriff des Ahriman, der ganz besonders als Urheber des Todes geschildert wird, beibehalten. Es darf aber hier nicht übersehen werden, daß in Mani's System manches zwar eine unmittelbare Wirkung des Fürsten der Finsterniß ist, aber doch gegen seine Absicht zum endlichen Siege des Lichtprincips beiträgt. In derselben leidenschaftlichen Erregung, in welcher der Dämon Krankheit und Tod dem Menschengeschlecht sendet, hüllt er ja auch die Erde in dunkle Wolken, deren befruchtender Erguß die Lichtkeime aus dem Schooße der Erde sich entwickeln läßt.

Ueber die Manichäische Eschatologie haben wir, was sie im Ganzen betrifft, nur noch die unklare, wie es scheint, zum Theil verdorbene Stelle der **Acta disp. Arch. c. 11.** (nach Epiph. **Haer. LXVI, 31.**) vor uns. Ich hebe hier nur einige Säze heraus: „Zulezt wenn der Alte sein Bild

sichtbar macht, wirft der Omophoros die Erde hinweg, und so bricht nun das große Feuer hervor, und verzehrt die ganze Welt. Nach der Verbrennung der ganzen Welt erfolgt die Wiederherstellung der zwei Naturen, die Archonten wohnen unten in ihrem Reich, der Vater oben, nachdem er das Seinige wieder erhalten hat.“ Epiphanius wiederholt diese Säze c. 58. in folgenden Worten: *φάσκει, ὅτι ἐλεύσεται ὁ πρεσβύτης, καὶ δείξει αὐτοῦ τὴν εἰκόνα ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν, καὶ τότε ὁ Ὠμοφόρος, εἰδὼς αὐτοῦ τὸ πρόσωπον, ἀφίησι τὴν γῆν, καὶ οὕτως τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον καταδαπανᾷ τὴν γῆν. — Καὶ τότε, φησὶ, μετὰ ταῦτα ἡ ἀποκατάστασις τῶν δύο φύσεων ἐπὶ ταὐτὸ εἰς τὸ ἀρχέτυπον παρελεύσεται.* Ueber den *πρεσβύτης* läßt sich nichts bestimmteres sagen. In derselben Stelle der Acta wird ein *πρεσβύτης τρίτος* genannt, der in dem großen Schiffe seinen Siz hat, womit zu vergleichen ist, was Evodius De fide c. 17. sagt: *Beatus pater, qui naves lucidas habet diversoria, quem tertium legatum appellatis etc.* [48]). Ob der *πρεσβύτης* nach dieser Stelle als *legatus*, oder wie der lateinische Text der Acta übersezt, als *senior* zu nehmen ist, lasse ich dahingestellt. Ist der *πρεσβύτης*, wie auch Mosheim (S. 882) klar zu seyn scheint, Gott, so darf vielleicht an das obige *canticum amatorium* der Manichäer erinnert werden, nach welchem die den ewi-

48) Man vgl. über den *πρεσβύτης τρίτος* Thilo Acta Thom. S. 195. Thilo hält ihn für den Urmenschen, der als der Dritte nach dem guten Gott und der Mutter des Lebens *Senior* heiße, weil von ihm alle Seelen abstammen. Nach Evodius und den *Acta* ist der *πρ. τρ.* Christus, nur fragt sich, wer der zweite ist? Analog ist vielleicht bei den Bogomilen, daß sie sich *τὸν πατέρα μὲν ὡς γέροντα βαθυγένειον, τὸν δὲ υἱὸν ὡς ὑπηνήτην ἄνδρα, τὸ δὲ πνεῦμα τὸ ἅγιον ὡς λειοπρόσωπον νεανίαν* vorstellten. Gieseler Lehrb. der K. G. II. 2. S. 597.

gen Vater der Zeiten umgebenden Aeonen sein Haupt mit Blumenkränzen umwinden. Haben sie ihm alle ihre Kränze aufgesezt, so ist dann vielleicht der Zeitpunct, in welchem der Omophoros das Angesicht des Vaters erblikt, und an der Zahl der Kränze erkennt, daß die dem Weltlauf bestimmte Zeit abgelaufen sey, und daß er sich seiner Last entledigen dürfe. Die Erde, ihres Stüzpuncts beraubt, bringt nun alle Elemente in Aufruhr, und jenes Feuer, das der demiurgische Geist bei der Weltschöpfung als den verderblichsten Theil der gemischten Masse von dem kosmisch geordneten Ganzen ausgeschieden, ergreift die Erde, um alles Materielle zu verbrennen, wie auch Alexander von Lycopolis c. 5. angiebt: *ἀποχωρισθείσης ἀκριβῶς τῆς θείας δυνάμεως, τὸ ἔξω πῦρ φασι συμπεσὸν, ἑαυτό τε καὶ τὸ ἄλλο σύμπαν, ὅτι ἂν λείπηται τῆς ὕλης, συγκαταφλέξειν* 49)), hat die ganze materielle Welt,

49) Es heißt in den Acta noch: *Τότε δὲ ταῦτα γενήσεται, ὅταν ὁ ἀνδριὰς* (der lat. Text hat *statuta dies*) *ἔλθῃ. Αἱ δὲ προβολαὶ πᾶσαι, ὁ Ἰησοῦς, ὁ ἐν τῷ μικρῷ πλοίῳ, καὶ ἡ μήτηρ τῆς ζωῆς, καὶ οἱ δώδεκα κυβερνῖται, καὶ ἡ παρθένος τοῦ φωτὸς, καὶ ὁ πρεσβύτης ὁ τρίτος, ὁ ἐν τῷ μεγάλῳ πλοίῳ, καὶ τὸ ζῶν πνεῦμα, καὶ τὸ τεῖχος τοῦ μεγάλου πυρὸς, καὶ τὸ τεῖχος τοῦ ἀνέμου, καὶ τοῦ ἀέρος, καὶ τοῦ ὕδατος, καὶ τοῦ ἔσωθεν πυρὸς, τοῦ ζῶντος, πρὸς τὸν μικρὸν φωστῆρα οἰκοῦσιν, ἄχρις ἂν τὸ πῦρ καταναλώσῃ τὸν κόσμον ὅλον, ἐν ποσοῖς ποτὲ ἔτεσιν, ὧν οὐκ ἔμαθον τὴν ποσότητα.* Es scheint hier die Vorstellung ausgedrükt: Im Beginne des Weltbrands haben sich alle mit der Erde in Verbindung stehenden göttlichen Emanationen und Genien völlig von der Erde zurükgezogen, und im Monde versammelt, um von hier aus dem Schauspiele des Weltbrands zuzusehen. Unter ihnen sind auch die Schuzgeister, die gleichsam als Scheidewand, oder Mauer, die bösen zerstörenden Elemente von der guten Schöpfung trennen. Nur dies kann unter dem *τεῖχος τοῦ*

wie sie entstanden ist, auch wieder ein Ende genommen, so kehrt alles wieder in den ursprünglichen Zustand zurük, in welchem es vor der Weltschöpfung war. Die beiden Principien, die sich in der geschaffenen Welt mit einander vermischt haben, stehen nun wieder in strengem Gegensaz einander gegenüber. Wie Gott schon in dem ganzen Verlaufe des Kampfes dem Gegner immer mehr Land abgewann (*κάθηται θεὸς*, sagt Titus von Bostra **1, 31.**, *κατὰ τὸν Μάνεντα δι᾽ αἰῶνος μεταφέρων χώματα, καὶ κατὰ βραχὺ προσχωννύων βάθη τινὰ — τὸ βάθος ἀναπληροῖ χώματι, ὅθεν ἀνέκυψεν ἡ ὕλη*), so hat er nun am Ende desselben den in das Gebiet des Lichtreichs eingefallenen Feind völlig aus demselben zurükgedrängt, und es von allem fremdartigen Einflusse gereinigt. Der Fürst der Finsterniß ist nun wieder auf sich, und auf sein eigenes Reich beschränkt. Allein als eine völlige *ἀποκατάστασις* der beiden Grundwesen kann jener endliche Zustand der Dinge doch nicht gedacht werden. Wie schon von Anfang an das Verhältniß der beiden Principien kein vollkommenes Gleichgewicht war, so neigt sich, je mehr der Kampf seinem Ende naht, auch das Uebergewicht immer mehr auf die Seite des guten Princips. Schon dies dient zur Verherrlichung des Lichtreichs, daß sich seine unerschütterliche Festigkeit in ihrem vollen Licht offenbart, aber es soll ja auch am Ende des Kampfes nicht blos das angegriffene Gebiet

---

μ. π. u. s. w. verstanden werden. S. oben S. 31. Es ligt daher die Vorstellung zu Grunde, der Weltuntergang erfolge, wenn alles, was die Kräfte und Elemente der Natur im Gleichgewicht hält, gleichsam als Scheidewand der Gegensäze aufgestellt ist, hinweggenommen wird, oder er wird, wie in mehreren alten Sagen, namentlich auch der zoroastrischen (besonders der nordischen in der Edda), als ein allgemeiner Aufruhr der Elemente der Natur dargestellt.

wieder erobert, sondern auch auf dem fremden Gebiete eine neue Ordnung der Dinge gegründet werden. Augustin wenigstens schildert Contra Faust. X, 3. den Gott der Manichäer nicht blos als einen das Seinige wiedererlangenden Sieger, sondern auch als einen in Fremdes eingreifenden Eroberer: *Non concupiscere aliena, certe a suo Deo non posset discere (Faustus). Ille quippe, si non concupit aliena, quare super terram tenebrarum, ubi nunquam fuerunt, nova secula construit? — Quare inimico victo super alienam terram crescere voluit regnum suum, cum prius contentus suis finibus plena felicitate vixisset* 50)? Aber auch das böse Princip sieht sich am Ende des Kampfes nicht mehr in demselben Zustande, in wel-

---

50) Auch Titus von Bostra sieht I, 30. in dem Ende des Kampfs einen Sieg des guten Princips, nimmt aber davon Veranlassung, die schon früher erwähnte Einwendung zu wiederholen. „Zulezt wird Gott die Oberhand über die Materie gewinnen, und sie zu einer sich selbst verbrennenden Erdmasse machen. Warum hat er dies nicht gleich anfangs gethan? Wollte oder konnte er es nicht? Wollte er nicht, wird er nun nachher wollen, aus Reue oder besserer Erkenntniß? Hätte nicht das gute Princip das böse gleich anfangs völlig vernichten sollen, wenn es konnte? Wenn es aber nicht konnte, so erhebt sich gegen den Schöpfer die Gefahr der Unmacht. Wie wird er es nachher können? Erhält er eine Kraft, die er nicht hatte? Sind beide einander entgegengesezten Wesen anfangslos, so ist keines von beiden einer Vermehrung oder Verminderung fähig." — Was Alexander von Lyc. c. 18. von einer völligen Auflösung der Materie und c. 5. von einem sich selbst aufzehrenden Weltfeuer sagt, ist ein Mißverständniß, oder wenigstens eine einseitige Ansicht, die jedoch bei Alex. immer wiederkehrt. Vgl. c. 4.: *ἀπόλλυσθαι τὴν ὕλην, ἐστὶ θεοῦ δόγμα.* Als den Tod der Hyle sieht nemlich Alexander die Trennung der Seele von ihr an c. 3.

chem es im Anfang war. In demselben Verhältniß, in welchem der Kampf die Herrlichkeit des Lichtreichs ins Licht sezt, und in der ganzen Fülle seiner Realität und Vollkommenheit erscheinen läßt, muß sich der Fürst des Reichs der Finsterniß der der Natur des Bösen eigenen Negativität bewußt werden. Wenn Manes in der **Epist. fund.** bei Aug. **De nat. boni c. 44.** den Fürsten der Finsterniß bei der Schöpfung des Menschen sagen läßt: *Illius magni, qui gloriosus apparuit, imaginem fingam, per quam regnare poterimus, tenebrarum aliquando conversatione liberati*, so muß, da es ihm nicht gelingt, sich im steten Besiz des ergriffenen Lichts zu behaupten, an die Stelle des Gefühls der Macht und der Herrschaft das gerade entgegengesezte, das Gefühl der Schwäche und Unmacht, treten. Konnte der Besiz des zuvor nicht gekannten Lichts nur dazu dienen, den Gegensaz des Guten und Bösen zum Bewußtseyn zu bringen, so muß nun der Verlust eines Guts, durch das er, wie ja das Böse nur am Guten seyn kann, der Negativität seiner Natur einen positiven Haltpunct zu geben hofften, ihn der ganzen Nichtigkeit seines Wesens dahingeben. Das Böse erscheint, je mehr es mit der positiven Natur des Guten verglichen wird, um so mehr als das, was es ist, als das Negative. Auf der andern Seite aber ist jene *ἀποκατάστασις* auch deswegen keine vollkommene, weil es selbst dem guten Gott nicht vollkommen gelingt, alle geraubten Lichtkräfte aus der Materie wieder an sich zu ziehen, und mit dem Lichtreich zu vereinigen. Es bleibt immer noch etwas zurük, worüber das Reich der Finsterniß seine Macht behauptet. Es sind dies jene Seelen, die selbst die lange Wanderung nicht von den Schlaken der Materie reinigen konnte, die daher, wenn alles Uebrige gereinigt und geläutert zum Lichtreich zurükkehrt, nur dem Reiche der Finsterniß anheimfallen können, jene Seelen, welche, wie Manes selbst sagt in der **Epist.**

fundam. bey Evodius De fide c. 5., *mundi amore errare se a priore lucida sua natura passae sunt, atque inimicae lumini sancto extiterunt, aperteque in perniciem sanctorum elementorum se armarunt, et igneo spiritui obsecutae sunt. Infesta etiam persecutione sua sanctam ecclesiam, atque electos in eadem constitutos, coelestium praeceptorum observatores, afflixerunt: a beatitudine et gloria terrae sanctae arcentur. Et quia a malo se superari passae sunt, in eadem mali stirpe perseverabunt, pacifica illa terra et regionibus immortalibus, sibimet interdictis. Quod ideo illis eveniet, quia ita iniquis operibus se obstrinxerunt, ut a vita et libertate sanctae lucis alienarentur. Non igitur poterunt recipi in regna illa pacifica, sed configentur in praedicto horribili globo, cui etiam necesse est custodiam adhiberi. Unde adhaerebunt his rebus animae eaedem, quas dilexerunt, relictae in eodem tenebrarum globo, suis meritis id sibi conquirentes. Neque enim futura haec cognoscere studuerunt, atque ab hisdem, cum tempus dabatur, se segregarunt.* Da das Böse in der Natur des Menschen, der materielle Leib, ein substantielles Böse ist, so kann es nie geheilt, sondern nur ausgeschieden werden, aber es gibt auch Seelen, die durch die ihnen daher anhaftende Unreinigkeit so beflekt sind, daß sie keine Gemeinschaft mit dem Lichtreich haben können. *Nec in nobis sanatum hoc vitium* (der Kampf des Geistes und Fleisches), *sicut nos dicimus, nunquam futurum (dicunt Manichaei), sed a nobis sejunctam atque seclusam substantiam istam mali, finito isto seculo, post conflagrationem mundi, in globo quodam, tanquam in carcere sempiterno, esse victuram. Cui globo, affirmant, accessurum semper et adhaesurum quasi coopertorium atque tectorium ex animabus, natura quidem bonis, sed tamen quae non potuerant a naturae malae contagione purgari.* De haer.

c. 46. Das ist jene *βῶλος*, die nach den Acta disp. Arch. c. 11. Epiph. Haer. LXVI, 31. *μετὰ τοῦ νέου αἰῶνος* zum Vorschein kommt, *ὅπως πᾶσαι αἱ ψυχαὶ τῶν ἁμαρτώλων δεθῶσιν εἰς αἰῶνα.* Auch Titus von Bostra gebraucht I, 31. von dieser nach der Verbrennung der Welt zurükbleibenden, zum Aufenthaltsort der bösen Seelen bestimmten Erdmasse denselben Ausdruk: *Αὐτὸς (Μάνης) ὁμολογεῖ ἐν τῇ βώλῳ ταύτας (τὰς ἁμαρτησάσας ψυχάς) ἐμπαγήσεσθαι ἅμα τῇ κακίᾳ.* Es ist dies ein Punct, welchen nicht leicht ein Gegner des Manichäischen Systems unberührt läßt. Schien es mit richtigen Begriffen von der Gottheit zu streiten, daß die reine Natur Gottes durch die Vermischung mit der Materie beflekt, das höchste Wesen einem leidenden Zustande unterworfen wird, so mußte noch mehr die Behauptung die Vernunft empören, daß ein Theil des göttlichen Wesens ewiger Unseligkeit preisgegeben werde. *Εἰ μὲν οὖν τίσουσιν*, sagt Titus von Bostra in der so eben genannten Stelle, *αἱ ἁμαρτήσασαι ψυχαὶ καὶ μυρίοις ἐνεχθεῖσαι κακοῖς ἐν τῷ βίῳ δίκην, ὧν ἐπλημμέλησαν, εὑρεθήσεται ὁ θεὸς τὴν ἑαυτοῖ φύσιν τιμωρούμενος· οὗ τί ἂν γένοιτο ἀτοπώτερον;* Besonders kommt Augustin auf diese mit den Grundideen des Systems so genau zusammenhängende Einwendung immer wieder zurük, wie z. B. Contra Secund. Manich. c. 20.: *Cur pugnavit (Deus)? Cur substantiam suam corrumpendam atque violandam et ad peccata omnia cogendam hostibus tradidit? Contra istam complexionem nunquam exire potuistis. Magnum aliquid vobis et tutum invenisse videmini, ut respondeatis: Magna est iniquitas, appetere aliena, cui Deus iniquitati praebuisset assensum, si eam gentem, quae hoc ausa fuerat, expugnare noluisset. Haberet ista responsio qualemcunque justitiae colorem, si saltem in ipso bello natura vestri Dei se integram impol-*

lutamque servasset, et permixta hostilibus membris nihil iniquitatis coacta vel seducta fecisset. Cum vero tantis facinoribus et flagitiis eam captivam consentire dicatis, cum denique ab illa impietate tam immani, qua etiam lumini sancto, cujus portio est, extitit inimica, nec totam perhibeatis posse purgari, unde illi merito retribuere creditis horrendi illius globi aeterna supplicia? Quanto satius erat inimicum hostem in sua iniquitate relinquere inania molientem, quam tradere partem Dei, cujus vires hauriret, cujus decorem corruptum suae iniquitati sociaret, quis non videat? Quis tanta obstinatione caecetur, ut non sentiat, non attendat, quanto minore iniquitate gens tenebrarum frustra naturam invadere conaretur alienam, quam Deus invadendam et ad iniquitatem cogendam, et ad poenam ex aliqua etiam parte damnandam traderet suam. — Natura Dei captiva ducta est, iniqua facta est, non potest tota purgari, cogitur in fine damnari. Quod malum sibi futurum si sciebat ex aeternitate, illi nulla divinitas de se debebatur. Hier, wenn irgendwo, schien das von Augustin wiederholt vorgebrachte Argument, daß in Beziehung auf Gott entweder nur als Unmacht, oder als Grausamkeit angesehn werden könne, daß er die Seele in die Gewalt der Dämonen, oder den verderblichen Einfluß der Materie dahingab (man vgl. z. B. **Disp. I. II.** contra **Fortunat.**) an seiner Stelle zu seyn. Da aber auch Manes lehrte, daß die Seelen mit Freiheit sündigen, daß ihre eigene Lust und Neigung sie zur Materie hinziehe, und bei ihr festhalte, warum hätte er nicht dieselben Gründe, die die Kirchenlehrer bestimmten, die Ewigkeit der künftigen Strafen zu behaupten, auch für sein System geltend machen können [51])? Und wenn es mit der Idee Gottes zu

51) Ist es billig, wenn Augustin Contra Faust. XIII, 6. die Einwendung macht: *Quid fecit anima misera, ut in globo*

streiten scheint, daß Gott einen Theil seines eigenen Wesens ewiger Verdammniß preisgibt, warum soll diese Einwendung nicht mit derselben Stärke erhoben werden können, wenn die diesem Schiksal anheimfallende Seele zwar nicht gerade als ein Ausfluß aus der göttlichen Lichtsubstanz, aber doch als ein das Bild seines Schöpfers in sich tragendes Wesen betrachtet wird? Ohne Zweifel wollten die Manichäer eben aus diesem Grunde, um das künftige Schiksal der Seele nicht auf einen göttlichen Act, sondern auf die freie Selbstbestimmung der Seele zurükzuführen, von einer Verdammung zur Unseligkeit nicht reden. Augustin hatte in der **Disp. II.** mit dem Manichäer Felix c. **13.** gesagt: *Absit a fidelibus credere, Deum substantiam suam ipsis daemonibus mersam postea in aeternum damnare.*

---

tenebrarum perpetuo vinculo puniatur, quae non suo vitio, sed alieno maculata, Deo suo deficiente, mundari non potuit, quo mittente polluta est, oder XXI. fin. die Behauptung Mani's in der Ep. fund., daß die Seelen selbst *errare se a priore lucida sua natura passae sunt*, damit wiederlegen will, daß er sagt, Gott selbst habe sie ja *in illum errorem, quo ita tenebrarentur, ut inimica luci lux fieret*, gesandt, *si invitus, injustus, ut cogeret, si volentes, ingratus, ut damnaret?* Es gehört hieher besonders auch die ausführliche Erörterung dieser Frage bei Aug. a. a. O. XXII, 22. wo Augustin selbst gesteht: *si istis membris Dei vestri, velut animae humanae ac rationali, esset peccandi et non peccandi liberum voluntatis arbitrium, recte fortasse pro gravibus criminibus illo globi supplicio plecterentur.* Augustin sezt freilich voraus, daß die Manichäer eine solche Freiheit nicht annehmen können, mit welchem Rechte, erhellt aus der obigen Untersuchung. Wie übrigens die Manichäer den ihnen in Ansehung der Ewigkeit der Strafen gemachten Vorwurf auf die katholischen Kirchenlehrer selbst zurükwälzten, sehen wir aus der Disp. II. contra Fort.

Darauf erwiedert der Manichäer c. 16.: *Hoc quod dixi sanctitas tua, quia pars, quae se non mundavit a coinquinatione gentis tenebrarum: et sic dicit Manichaeus quia non sunt missi in regnum Dei, hoc enim asseri tu, quia damnati sunt. Sed Manichaeus non hoc dicit quia damnati sunt, sed ad custodiam positi sunt illiu gentis tenebrarum.* (Man vgl. die zuvor aus der Epist. fund angeführte Stelle.) Sie werden von den Dämonen bewacht weil sie sich selbst ihnen übergeben haben. Schon dadurch beantwortet sich die Frage, die hier noch gemacht werden kann: Warum Manes, wenn es doch im göttlichen Weltplan liegt, alles, was sich mit der Materie vermischt hat, aus derselben zurükzuziehen, dennoch annahm, es gebe Seelen, die auch nach der ἀποκατάστασις noch im Reiche der Finsterniß zurükbleiben? Sollte nicht sein Dualismus eine absolute ἀποκατάστασις erwarten lassen? Epiphanius macht Haer. LXVI, 58. in dieser Beziehung einige Bemerkungen, die hier noch ihre Stelle finden mögen. Aus der Voraussezung einer ἀποκατάστασις (ἵνα τὰ ἀρχέτυπα μείνῃ πάλιν ἐν ταυτότητι τῶν δύο φύσεων ἀγαθοῦ τε καὶ κακοῦ) folge, daß sich das böse Princip aufs neue zum Kampf gegen das gute erheben, und einen Theil der Lichtsubstanz rauben müße, um eine neue Welt entstehen zu lassen. Geschehe dies nicht, so müßte nur das böse Princip seine Natur verändern, und nicht mehr böse seyn: verändere es aber einst seine Natur, so könne es sie ebenso gut in jedem andern Zeitpunct verändern. Wäre es aber Gott, der die Umänderung des bösen Princips in das Gute bewirkt, so wäre es nur die Schuld Gottes, daß dieselbe nicht schon früher erfolgt ist. Bleibe das böse Princip, wie es ist, ohne seine Natur zu verändern, so müße sich der Kampf des Guten und Bösen immer wieder erneuern, ohne jemals ein Ende zu nehmen. (Vgl. Tit. Bostr. I, 30.) Alle diese Fragen schnitt Manes am einfachsten dadurch ab, daß er keine absolute ἀποκα-

τάστασις annahm, sondern in Ansehung der Seelen, die dem bösen Princip am meisten das Uebergewicht in sich gegeben haben, ohne gerade eine absolute Fortdauer des Zustandes ihrer Unseligkeit zu behaupten, es wenigstens unbestimmt ließ, ob und wann derselbe aufhören werde. Es findet daher hier ganz seine Anwendung, was der Manichäer Secundinus in seinem Schreiben an Augustin über diese und ähnliche Fragen bemerkt: *Illud tamen notum facio tuae sagacissimae bonitati, quia sunt quaedam res, quae sic exponi non possunt, ut intelligantur: excedit enim divina ratio mortalium pectora, ut puta hoc ipsum, quomodo sint duae naturae, aut quare pugnaverit (Deus), qui nihil poterat pati, nec non etiam de novo seculo, quod idem (Manichaeus) memorat, quia praeteritis maximae illius terrae motibus hoc aedificetur.*

Fünfter Abschnitt.

Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum Judenthum und Christenthum: die ursprünglichen Elemente, aus welchen er hervorgegangen ist.

Die bisherige Darstellung sollte die einzelnen Ideen und Lehren, die den wesentlichen Inhalt des Manichäischen Systems ausmachen, und den innern Zusammenhang, der sie zu einem wohlgeordneten, in sich geschloßenen Ganzen verbindet, so viel möglich ins Licht sezen. Wenden wir uns nun von der Untersuchung des Einzelnen zu der Betrachtung des Allgemeineren, so müssen wir, um den eigenthümlichen Character des Systems aufzufassen, und die Stelle, die es in der Geschichte der alten Religionen einnimmt, richtig zu bezeichnen, das Verhältniß in Erwägung ziehen, in welchem es zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum steht. Mit jeder dieser drei Religionen kam der Manichäismus in eine nähere Berührung, die Untersuchung dieses Verhältnisses wird uns daher immer wieder einen neuen Gesichtspunct zeigen, von welchem aus er zu betrachten ist, um einen tiefern Blik in seine innere und äußere Gestaltung zu werfen, und besonders die Frage, aus welchen Elementen er hervorgegangen ist, zur nähern Entscheidung zu bringen.

I. Das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum.

Die Frage, in welchem Verhältniß der Manichäismus zum Heidenthum stehe, wird bei Augustin **Contra Faust**

L. XX. zum besondern Gegenstaud der Unterredung zwischen Augustin und seinem Gegner Faustus gemacht. Wir gehen daher mit Recht von den Ansichten aus, die hier von beiden Seiten aufgestellt werden. Da Augustin von der Manichäischen Verehrung der Sonne Veranlassung genommen hatte, die Manichäer Heiden zu nennen, so hält es Faustus für zwekmäßig, zu untersuchen, wer von beiden, die Manichäer, oder die Christen, diesen Namen mit größerm Rechte verdiene, und zu zeigen, daß die Manichäische Religion mit dem Heidenthum nichts gemein habe. Diese Behauptung beweist Faustus durch folgende Hauptsäze c. 3. u. 4.: *Pagani bona et mala, tetra et splendida, perpetua et caduca, mutabilia et certa, corporalia et divina, unum habere principium dogmatizant. His ego valde contraria sentio, qui bonis omnibus principium fateor Deum, contrariis vero Hylen: sic enim mali principium ac naturam theologus noster appellat. Nam Pagani aris, delubris, victimis, atque incenso Deum colendum putant. Ego ab his quoque multum diversus incedo, qui ipsum me, si modo sim dignus, rationabile Dei templum puto vivum vivae majestatis, simulacrum Christum filium ejus accipio, aram mentem bonis artibus et disciplinis imbutam, honores quoque divinos ac sacrificia in solis orationibus et ipsis puris ac simplicibus pono. Quomodo ergo schisma sum Paganorum?* Dagegen kehrt der Manichäer die Beschuldigung des Heidenthums gegen die Christen. Die Christen haben bei ihrer Trennung von den Heiden vor allem die Meinung von der Monarchie mit sich herübergenommen, indem sie glauben, daß alles von Gott sein Daseyn habe, an die Stelle der Opfer haben sie ihre Agapen gesezt, an die Stelle der Idole die Märtyrer, die sie auf ähnliche Weise verehren: die Schatten der Gestorbenen sühnen sie mit Wein und Speisen, die festlichen Tage der Hei-

den feiern sie mit diesen, wie die Calenden und Solsti
tien. Im Leben haben sie ohnedies nichts geändert: si
seyen ein Schisma des Heidenthums, von der Muttergesell
schaft nur äußerlich getrennt. Auch ihre Vorfahren, die Ju
den, haben sich bei ihrer Absonderung von den Heiden nu
von den Götzenbildern entfernt, Tempel aber und Opfe
und Altäre und Priesterämter und den ganzen Gottesdiens
haben sie auf dieselbe Weise beibehalten, ja noch ceremo
nienreicher ausgeübt, als die Heiden. In Hinsicht de
Lehre von der Monarchie denken sie ganz, wie die Heiden
woraus erhelle, daß sie und die Juden ein Schisma de
Heidenthums seyen, nur wegen der äußern Trennung hal
ten sie sich für Secten. Im Allgemeinen gebe es nur zwe
Secten, die heidnische, und die von dieser ganz verschieden
Manichäische, beide bilden einen gleichen Gegensaz, wi
Wahrheit und Lüge, wie Tag und Nacht, wie Armuth und
Reichthum, wie Krankheit und Gesundheit. Augustin will
in seiner Antwort zwar gerne zugeben, daß die Manichäer
nicht Heiden und ein heidnisches Schisma zu nennen seyen,
aber nur um sie noch unter die Heiden herabzusezen. Di
Heiden verehren doch wenigstens etwas Reelles, sie fehlen
nur darin, daß sie etwas verehren, was nicht verehrt wer
den darf. Himmel und Erde, Meer und Luft, Sonne
Mond und Sterne seyen sichtbare Gegenstände: wenn di
Heiden sie als Götter verehren, oder als Theile Eines gro
ßen Gottes, wie ja einige die ganze Welt für einen großen
Gott halten, so verehren sie doch, was wirklich ist, und
man kann ihnen daher, wenn man mit ihnen zu thun hat,
nicht sagen, daß das, was sie verehren, nicht ist, sondern
nur, daß es nicht zu verehren ist. Da aber die Ma
nichäer verehren, was gar nicht ist, sondern nur in de
eitlen Einbildung ihrer täuschenden Fabeln besteht, so wür
den sie der wahren Religion und Frömmigkeit weit näher
stehen, wenn sie wenigstens Heiden wären, oder in di

Klasse

Klasse derer gehörten, die Körper verehren. Auch von denjenigen Gegenständen der Natur, fährt Augustin c. 6. fort, die die Manichäer verehren, wie Sonne und Mond, machen sie sich wenigstens eine der Wirklichkeit ganz widerstreitende Vorstellung. Wenn sie aber bei so bekannten und hervorragenden Lichtkörpern so sehr irren, daß sie in ihnen nicht, was sie wirklich sind, sondern, was sie sich thörichter Weise einbilden, verehren, was von ihren übrigen Fabeln gesagt werden soll? Wer denn der *Splenditenens* sey, der die Welt in der Höhe halte, und der Atlas, der sie mit jenem trage? Dies und so viel anderes, das sie verehren, sey nichts wirklich existirendes. Daher der Hauptsaz, auf welchen Augustin wieder zurük kommt: *hinc vos Paganis dicimus deteriores, eo tantum similes, quod multos deos colitis, eo vero in pejore parte dissimiles, quod illi pro diis ea colunt, quae sunt, sed dii non sunt, vos autem colitis ea, quae nec dii, nec aliquid sunt, quoniam prorsus nulla sunt.* Zwar haben auch die Heiden fabelhafte Erdichtungen in Menge, aber sie wissen doch, daß es Fabeln seyen, und sagen entweder, sie seyen von Dichtern der Unterhaltung wegen gedichtet, oder sie haben eine auf die Natur, und das Leben der Menschen sich beziehende Bedeutung, wie z. B. der lahme Vulcan, die blinde Glüksgöttin, die drei Parcen, die am Roken mit der Spindel und den Fingern den Lebensfaden spinnen, und die drei Zeiten, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft andeuten u. s. w. Was aber die Manichäer von ihrem Urmenschen, ihrem *Spiritus potens*, ihrem *Splenditenens* und *Atlas* sagen, sey, wie so viel anderes, eine leere, keiner vernünftigen Darstellung fähige Einbildung. Behaupten die Manichäer, es gebe nur zwei Secten, die heidnische und die Manichäische, weil die Heiden von dem Einen Princip ableiten, was die Manichäer dem Princip der Finsterniß zuschreiben, so seyen allerdings in Ansehung dieser Differenz die Heiden auf der

Seite der Christen, suche man aber den Eintheilungsgrund darin, ob man Einen Gott verehre, oder mehrere, so scheide diese Differenz die Heiden von den Christen, und es seyen auch wieder nur zwei Secten, wenn man die Manichäer zu den Heiden, die Juden zu den Christen rechne. Auch darin treffen die Manichäer mit den Heiden zusammen, daß sie, wie diese, eine anfangslose, von Gott unabhängige Hyle annehmen, nur entfernen sie sich darin wieder viel weiter von der Wahrheit, daß sie, ohne zu wissen, daß die Hyle ihrem eigentlichen Begriff nach nur die formlose, jeder Form fähige Materie ist, sie das Volk der Finsterniß nennen, und in ihr nicht blos fünf verschiedene Gattungen von Körperformen, sondern auch einen sie bildenden Geist annehmen.

Beurtheilen wir nun, was hier von beiden Seiten über das Verhältniß des Manichäismus zum Heidenthum gesagt ist, von einem allgemeineren Standpunct aus, so darf wohl mit Recht die Behauptung vorangestellt werden, daß dieses Verhältniß im Ganzen dasselbe sey, in welchem schon die Zoroastrische Religion zu den übrigen Religionen der alten heidnischen Welt stund. Die von Faustus hervorgehobenen einzelnen Puncte, die Dualität der Principien, und die Reinheit des Cultus, mit Verbannung aller sonst im Heidenthum hergebrachten Formen und Institute, der Tempel, Altäre und Idole, der Opfer und Priesterämter, legen uns die Erinnerung an alles dasjenige, was die Zoroastrische Religion von den übrigen heidnischen Religionen auf eigenthümliche Weise unterschied, sehr nahe. Wie aber diese Religion bei allen Vorzügen, die sie über das gewöhnliche Heidenthum hoben, doch ihrem ganzen Character nach aus der Sphäre des Heidenthums nicht heraustrat, so werden wir auch über den Manichäismus in seinem Verhältniß zum Heidenthum kein anderes Urtheil fällen können. Es

kommen dabei, was das Einzelne betrifft, hauptsächlich folgende Puncte in Betracht:

1. Der Manichäische Dualismus hat, ungeachtet seiner Annäherung an den Monotheismus, einen polytheistischen Character. Ist es dem Polytheismus eigen, die einzelnen Erscheinungen nur auf ihre einzelnen Ursachen zurükzuführen, ohne sie in einer alles umfassenden Einheit zu verknüpfen, Kräfte für sich wirken zu lassen, die nur in ihrer Abhängigkeit von einer höhern Causalität betrachtet werden sollten, so spricht sich auch in dem Dualismus dasselbe Unvermögen aus, auf eine absolute Einheit zurükzugehen, nur thut sich im Dualismus das Streben nach Einheit immer zugleich dadurch wieder kund, daß es Ein höchster Gegensaz ist, unter welchem alles begriffen ist. Was im Polytheismus noch eine mehr oder minder regellose Mannigfaltigkeit wirkender Kräfte ist, ist im Dualismus der Gegensaz der beiden Grundkräfte, des Guten und Bösen, und wenn nun der Monotheismus die lezte Aufgabe, die er zu lösen hat, eben darin finden zu müssen glaubt, daß er auch das dem Begriffe des höchsten Gottes schlechthin widerstreitende Böse unter einen Gesichtspunct stellt, von welchem aus seine Vereinbarkeit mit der Einheit des Princips sich zeigt, so meint der Dualismus wenigstens im Begriff des Bösen die Grenze zu finden, die die nach Einheit strebende Vernunft, oder der im Dualismus noch immer in der Sphäre des Verstandes sich bewegende Geist, nicht überschreiten kann. Daher hat es die ganze Polemik gegen den Dualismus mit der Rechtfertigung der Ansicht zu thun, daß das Böse sich erklären lasse, ohne eine Substanz des Bösen vorauszusezen, daß das Böse nichts für sich seyendes sey, sondern immer nur an seinem Gegensaz, am Guten und Vollkommenen, sich zeige, daß die Welt ein organisches Ganze bilde, in welchem al-

les Einzelne in der Idee der göttlichen Weisheit begründet sey, daß auf das physische Böse der eigentliche Begriff des Bösen nicht angewendet werden dürfe, das ethische Böse aber seinen Grund in der Freiheit des Menschen habe, ohne welche auch der Werth des sittlich Guten, der Unterschied zwischen Tugend und Laster, hinwegfallen müßte. Dies sind die Säze, die neben Augustin vorzüglich Titus von Bostra in seinem ganzen zweiten Buch gegen die Manichäer sehr befriedigend erörtert. So sehr sich aber der Dualismus auf der einen Seite über den gewöhnlichen Polytheismus zu erheben scheint, so steht er ihm auf der andern Seite im Ganzen weit näher, als dem Monotheismus. Auch schon der Polytheismus schließt immer einen gewißen Dualismus in sich; in der Natur, deren Kräfte und Erscheinungen er zu persönlichen Wesen gestaltet, stellt sich ein Gegensaz anziehender und abstoßender, zusammenwirkender und entgegenwirkender Kräfte dar, und wenn wir die Götterwelt, in die er uns einführt, näher betrachten, so sehen wir ja auch hier die Weltordnung, in deren Sphäre sich das Leben der Götter bewegt, in Streit und Krieg sich entwickeln, der Streit ist der Vater der Dinge, der alles ins Daseyn bringt, Götter stehen Göttern entgegen, die einen müssen besiegt werden, die andern den Sieg gewinnen, damit der göttliche Rathschluß zur Vollendung komme, es sind die gewaltigen Kämpfe der Titanen und Giganten, die zuvor beendigt seyn müssen, ehe der waltende Zeus das Scepter der Allmacht über den beschwichtigten Aufruhr der Elemente schwingen kann. Nicht selten werden auch schon im gewöhnlichen Polytheismus einzelne Wesen zu Repräsentanten alles dessen gemacht, was in regelmäßig wiederkehrenden Erscheinungen der Natur, und im Leben des Menschen selbst den constanten Character eines feindlich wirkenden Princips an sich trägt: es ist der Götterfeind Typhon, der in den seligen Chor der Götter

Haß und Zwietracht mischt, dem guten Osiris das Leben raubt, und überall, wo entweder der geordnete Gang des Naturlebens eine Hemmung und Störung zu erleiden scheint, oder in der Natur des Menschen titanische, das rechte Maas überschreitende Triebe hervorbrechen, seinen feindlichen Einfluß äußert. Das dem Gegensaz des Ormuzd und Ahriman so nahe verwandte feindliche Götterpaar der ägyptischen Religion, der gute Osiris und der böse Typhon, kann uns zum Beispiel davon dienen, wie leicht der Polytheismus in eine dualistische Form übergeht. Ja, nehmen wir selbst die so polytheistisch gestaltete griechische Religion, auf welcher andern Grundlage beruht das ganze, so vielfach gegliederte Göttersystem, als auf dem Gegensaz des Chaos und des Eros, von welchen beiden Principien das Chaos die noch formlose Materie ist, die alles erst ins Daseyn bringt, aber zugleich auch die bösen, verderblichen Kräfte in sich schließt, während der Eros, als das geistige das Chaos bewegende Princip, den Keim enthält, aus welchem durch eine Reihe von Entwiklungen die intelligente Gottheit hervorgeht? Es ist demnach auch hier der Gegensaz zwischen Geist und Materie, der sich nur von einer andern Seite darstellt, als im Manichäischen System, und wir können daher dem Manichäer, wie aus allem diesem erhellt, nicht Recht geben, wenn er seinen Dualismus geltend macht, um seine Religionsform als eine vom Polytheismus wesentlich verschiedene zu bezeichnen. Was für den Manichäismus characteristisch bleibt, ist nur die Schärfe des Gegensazes, welchen er, hierin ganz an die Zoroastrische Religion sich anschließend, an die Spize stellt, der strenge Gegensaz des Guten und Bösen, der im Manichäismus noch überdies mit dem Gegensaz zwischen Geist und Materie beinahe völlig zusammenfällt. Dieselbe Ansicht ergibt sich uns, wenn wir noch einen Blik auf das Verhältniß des Manichäismus zum Gnosticismus werfen,

wozu wir hier vollkommen berechtigt sind, da auch der Gnosticismus eine ächt polytheistische Seite hat, die vor allem ins Auge gefaßt werden muß, wenn seine ganze Erscheinung und Stellung in der alten Religionsgeschichte aus dem richtigen Gesichtspuncte gewürdigt werden soll. Die in mehrfacher Beziehung für die genauere Kenntniß des Gnosticismus so merkwürdigen Clementinischen Homilien zeichnen sich auch durch die eigene Ansicht aus, daß sie den gewöhnlichen Gnosticismus, zu dessen Repräsentanten hier der Magier Simon gemacht ist, als eine den wahren Monotheismus aufhebende polytheistische Lehre darstellen. Wie Petrus die Lehre von der Monarchie Gottes als die Eine Grundwahrheit vorträgt, von welcher das ganze Heil des Menschen abhängt, so ist der Magier Simon der Verfechter des Polytheismus, der die Quelle alles Irrthums und aller sittlichen Verkehrtheit ist. Nicht nur wird ihm geradezu die Behauptung in Mund gelegt, daß es mehrere Götter gebe (*δεῖν θεοὺς νομίζειν* **Homil. III, 38.**), sondern es ist vorzüglich eben die die gnostischen Systeme characterisirende Lehre vom Demiurg, an welcher die genaue Uebereinstimmung des vom Magier Simon repräsentirten Gnosticismus mit dem heidnischen Polytheismus in dieser Darstellung sich zu erkennen gibt. Indem der Demiurg als ein unvollkommenes, beschränktes, veränderliches, menschlichen Leidenschaften und Begierden unterworfenes Wesen beschrieben wird, das nur endliche und unvollkommene Geschöpfe hervorbringt, nur der Gerechtigkeit eines Gesezgebers, nicht aber der Güte des höchsten Gottes fähig ist, wird er in allen diesen Beziehungen von dem höchsten Gott unterschieden, und dem Polytheismus auf doppelte Weise Raum gegeben, sowohl schon dadurch, daß neben dem höchsten Gott ein Untergott als Weltschöpfer aufgestellt wird, als auch durch das ganze Gepräge der ihm beigelegten Eigenschaften, die ihn auf die Stufe

der nur für den Polytheismus sich eignenden Götterwesen herabsezen. Eigen ist den auch das Judenthum in den Kreis ihres Synkretismus hereinziehenden Gnostikern die Identificirung des Weltschöpfers mit dem Judengott, in der That aber ist, wenn wir davon absehen, der Demiurg der wahre Repräsentant des in den Gnosticismus herüberreichenden heidnischen Polytheismus, wofür wir ihn mit um so größerem Rechte nehmen dürfen, da er ja selbst nur als einzelnes Glied in einer Reihe gleichartiger Wesen erscheint, die theils über ihm, als Aeonen, zu dem höchsten Gotte hinaufsteigen, theils unter ihm stehen, als Dämonen, als Beherrscher und Götter der verschiedenen heidnischen Völker. Was das Leztere betrift, so legen die Clementinen dem Magier Simon die gnostische Vorstellung bei: nach der Zahl der Israeliten, die nach Aegypten zogen, habe der höchste Gott siebenzig Völker durch ebensoviele Sprachen begrenzt, seinem Sohn, der der Herr heißt, und Himmel und Erde geschaffen hat, die Hebräer als Antheil gegeben und ihn zum Gott der Götter gesezt, die die übrigen Völker zu ihrem Antheil erhielten, und ihnen ebenso Geseze gaben, wie der Sohn, als der höchste Herrscher, den Hebräern das Gesez gab. **Hom. XVIII, 4.** Nach einer andern Darstellung der gnostischen Lehre des Magiers, die **Hom. III, 2.** gegeben wird, hat der von dem Weltschöpfer verschiedene höchste, unbekannte, im Unnennbaren wohnende Gott der Götter, zwei Götter gesandt, von welchen der eine die Welt geschaffen, der andere das Gesez gegeben hat. In dieser Lehre sieht nun aber der den Magier bestreitende Petrus nichts anders, als einen Versuch des die Menschen stets vom Monotheismus abziehenden Feindes, die Völker, die gerade im Begriffe waren, von ihren irdischen Gözenbildern die Ueberzeugung zu gewinnen, daß sie keine Götter sind, in einen neuen, noch schlimmern Polytheismus zu verstricken (ὅπως, ἐὰν παύσωνται τῆς κατωπολυϑεομανίας, ἑτέρως,

ἤ καὶ χεῖρον κατὰ τῆς τοῦ θεοῦ μοναρχίας λέγειν ἀπατηθήσονται. Hom. III, 3.). Hiedurch ist wohl die Ansicht hinlänglich begründet, daß der Gnosticismus ein ächt polytheistisches Element in sich hat, ja in gewissem Sinne nur eine neue, mehr vergeistigte Form des alten Polytheismus ist. Stellen wir nun den noch so polytheistisch erscheinenden Gnosticismus dem Manichäismus gegenüber, so scheint dieser gerade das aus sich entfernt zu haben, was jenem vorzüglich seinen polytheistischen Character gibt, die Lehre von Demiurg, wie nahe sich aber beide demungeachtet stehen, wird sogleich klar. Der gnostische Demiurg fällt ja, wie oben gezeigt wurde, nach einer Seite seines Wesens, mit dem bösen Princip selbst zusammen, und es ist dieselbe Beschränktheit der Ansicht, die den Gnostiker bei einem von dem höchsten Gotte verschiedenen Weltschöpfer festhält, und den Manichäer die Schöpfung der materiellen Welt dem bösen Princip zuschreiben heißt, dasselbe Unvermögen, sich über den Gegensaz zur Einheit desselben zu erheben. Der Manichäismus kann demnach, auch von dieser Seite betrachtet, seine Verwandtschaft mit dem Polytheismus nicht verläugnen. Die Clementinen, die dem gnostischen Polytheismus auf eine so eigenthümliche Weise bestreiten, sind hauptsächlich ebendeswegen eine so merkwürdige Erscheinung, weil sie auf der einen Seite selbst ein Erzeugniß der gnostischen Weltansicht und Geistesrichtung sind (wie insbesondere die Lehre von der Natur Gottes, und von den Syzygien beweist), auf der andern Seite aber eben die Probleme, die der gewöhnliche Gnosticismus als eine unlösbare Aufgabe betrachtet, von einem höhern Standpunct aus zu lösen versuchen, indem sie den Weltschöpfer mit dem höchsten Gott ausgleichen, Begriffe, die jenem einen innern Widerspruch in sich zu schließen scheinen, wie die Begriffe der Gerechtigkeit und der Güte, vereinigen, und die Entstehung des Bösen auf eine die Lehre von der

Monarchie Gottes nicht beeinträchtigende Weise zu erklären suchen. Es sind daher, wenn wir auch den Manichäismus zum Gebiet des Gnosticismus im weitern Sinne rechnen, drei verschiedene Formen, in welchen sich das eigenthümliche Wesen des Gnosticismus ausgebildet hat, die polytheistische Form des gewöhnlichen Gnosticismus, die dualistische des Manichäismus, und die monotheistische des Systems der Clementinen. Auch das leztere hat offenbar denselben historisch-speculativen, naturphilosophischen, oder theosophischen Character, in welchen wir überhaupt das eigenthümliche, mit der alten Naturreligion zusammenhängende Wesen des Gnosticismus sezen müssen. Daß übrigens der Manichäische Dualismus, so wenig seine Verwandschaft mit dem Polytheismus verkannt werden kann, doch weit weniger, als der gewöhnliche Gnosticismus geneigt ist, sich polytheistisch auszubreiten, sehen wir aus seiner Aeonenlehre, die sich im Ganzen so viel möglich an die christliche Lehre von der Trinität anzuschließen sucht, somit nur das festhalten will, was auch das Christenthum in seiner Lehre von der Trinität als ein ächt religiöses Moment im Polytheismus anerkennt, die zur Vermittlung der Gottheit mit der Welt und dem Menschen nothwendige Idee eines Sohns Gottes, und eines göttlichen Geistes, nur macht sich zugleich der Polytheismus dadurch wieder geltend, daß die Manichäische Trinität vorzugsweise gerade an diejenigen Naturwesen geknüpft ist, die die vorzüglichsten Gegenstände der Verehrung in der alten Naturreligion waren, an Sonne und Mond.

2. Der Manichäismus faßte die höchste Aufgabe der Religion auf dieselbe Weise auf, wie der heidnische Polytheismus, oder die alte Naturreligion. Das Eigenthümliche der alten Naturreligion besteht in dieser Beziehung, um es kurz anzudeuten, darin, daß dem auf dieser Stufe der religiösen Entwiklung stehenden Menschen sein eigenes

Leben noch mit dem Leben der Natur auf eine Weise zusammenfloß, die es ihm nicht möglich machte, sich in dem innern Mittelpuncte seines Selbsts, als ein ethisches Wesen, in seiner wahren Individualität und Persönlichkeit zu ergreifen. Sein religiöses Bewußtseyn war noch ein durch sein Naturbewußtseyn vermitteltes und verhülltes, und es läßt sich daher, was der Apostel Paulus **II.** Cor. 2, 7. f., zur Characteristik des religiösen Standpuncts der Juden sagt, daß die Decke, welche Moses über sein vom Schauen der Gottheit strahlendes Angesicht warf, weil die Israeliten den blendenden Glanz desselben nicht ertragen konnten, ein Symbol alles dessen war, was die Israeliten nicht zum klaren Verständniß des auf Christus hinweisenden A. T. kommen ließ, also ein Symbol ihres durch den Buchstaben noch, wie mit einer Decke, verhüllten religiösen Bewußtseyns, auch auf die heidnische Welt anwenden. Der geheimnißvolle Schleier, welchen die Isis über die Natur geworfen hatte, jener von sterblichen Händen nicht hinwegzuziehende Schleier, der den Menschen das Göttliche nur in den dunkeln Bildern und Symbolen der Natur, in den räthselhaften Gestalten der himmlischen und irdischen Thierwelt ahnen ließ, lag noch ganz auf dem religiösen Bewußtseyn. Nur in der äußern Natur, nicht in der Tiefe der eigenen Brust sah und fühlte der Mensch der alten Religion das Göttliche, in den ihn mit mächtigem Eindruk ergreifenden Erscheinungen und Veränderungen des Naturlebens, in dem Leiden und Sterben, in dem Wiedererwachen und Wiedererstehn der Naturgötter, in ihrem wechselnden Gange von der obern Welt zur untern, und von der untern zur obern, bewegte sich ihm sein eigenes religiöses Leben, und hatte für ihn eben nur in dieser Vermittlung seine wahre, sein Gefühl ergreifende Bedeutung. Wie enge in dieser Hinsicht der Manichäismus mit der alten Naturreligion zusammenhängt, wie sehr auch hier der Mensch nach der religiösen Seite seines We-

sens nur als ein einzelnes, in den kosmischen Organismus verflochtenes Glied erscheint, darf hier nach allem bisherigen nicht weiter auseinandergesezt werden. Ich bemerke daher hier nur, wie sich diese Naturseite der Religion in den eigenen Erklärungen der Manichäer über das Eigenthümliche ihrer Lehre zu erkennen gibt. *Venit Manichaeus*, so spricht sich hierüber der Manichäer Felix in der ersten Unterredung mit Augustin c. 9. aus, *et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem* [1]*: docuit nos de fabrica mundi, quare facta est, et unde facta est, et qui fecerunt: docuit nos, quare dies et quare nox: docuit nos de cursu solis et lunae, quia hoc in Paulo non audivimus, nec in ceterorum Apostolorum scripturis, hoc credimus, quia ipse est Paracletus.* Was Augustin zur Rechtfertigung des Christenthums gegen diese Ansicht bemerkt, gilt überhaupt gegen eine solche Unterordnung der Religion unter die Naturspeculation. *Non legitur in Evangelio, Dominum dixisse: Mitto vobis Paracletum, qui vos doceat de cursu solis et lunae: Christianos enim facere volebat, non mathematicos. Sufficit autem, ut homines de his rebus, quantum in schola didicerunt, noverint propter humanos usus, Christus autem venturum Paracletum dixit, qui inducat in omnem veritatem: sed non ibi ait: initium, medium et finem, non ait: solis et lunae cursus. Aut si putas, hanc doctrinam ad illam veritatem pertinere, quam per spiritum sanctum Christus*

1) So bezeichnet der Manichäer die Hauptmomente seiner Religionslehre, da der Gegenstand der Religion, das Seyn und Leben der Gottheit, ganz an die Form einer zeitlichen Entwiklung geknüpft ist. Daher drükt sich Felix bey Augustin II, 1. über die Wichtigkeit, die Mani's Ep. fund. hatte, mit den Worten aus: *Ita epistola fundamenti est, quod et sanctitas tua bene scit, quod et ego dixi, quia ipsa continet initium, medium et finem.*

promisit, interrogo te, quot sunt stellae? si accepisti spiritum illum, de quo dicis, ad quem pertinet, docere ista, quae ego dico ad disciplinam, ad doctrinam christianam non pertinere, oportet, ut renuncies et respondeas mihi— tanquam homo, qui accepisti spiritum, qui introducit in omnem veritatem, et dicis, quia ad ipsam veritatem pertinet, scire ista mundana.

3. Die der alten Naturreligion eigene symbolisch-mythische Form hat auch der Manichäismus noch nicht abgelegt. Welche reiche symbolisch-mythische Ausstattung Manes seinem Religionssystem gegeben hat, hat die Darstellung desselben gezeigt. Es begegnet uns eine Reihe von Gestalten, welchen wohl Manes selbst nur eine bildliche Bedeutung beilegen wollte. Wofür hätte er den die Erde mit seinen Schultern stützenden Omophoros, den sie von oben haltenden *Splenditenens*, den mit Speer und Schild gewaffneten Kämpfer, den die Räder des Feuers, des Wassers und der Luft umdrehenden Elementargeist, wofür hätte er diese und andere Wesen halten können, als für bloße Gebilde der Phantasie? Der Manichäismus hat ein gewißes poetisches Gepräge, das ihm Manes, wie im Bewußtseyn, daß die Freiheit der Phantasie auch auf dem Gebiete der Religion nicht zu sehr beschränkt werden dürfe, gegeben zu haben scheint. Ich erinnere hier nur an das *Canticum amatorium*, das, so viel wir urtheilen können, ganz den feurigen Geist des Orients athmete. Aber auch da, wo sich Manes der Mitwirkung der Phantasie zur Bildung seines Systems nicht ebenso bewußt seyn mochte, können wir doch die Form, in welche so viele seiner Ideen gekleidet sind, nur für eine bildliche derselben Art halten, wie überhaupt diejenige ist, die zum Character der alten Naturreligion gehört. Es sind großentheils Vorstellungen, bei welchen wir zwischen Inhalt und Form, Idee und Bild wohl unterscheiden müssen, weil die ganze Darstellung so

vieles an sich trägt, was nur bildliche Bedeutung haben kann, und sich von selbst nur als Hülle und Reflex der eigentlichen Idee, die dadurch ausgedrükt werden soll, darstellt. So untrennbar auch eine solche bildliche Darstellungsweise dem Darstellenden mit der dogmatischen Idee selbst zusammenfließen mochte, so scheint doch immer auch wieder das Bewußtseyn hervorzudämmern, die bildliche Form sey nur ein subjectives Bedürfniß, und dürfe dem eigentlichen dogmatischen Gehalt der ganzen Vorstellung nicht gleichgestellt werden. Wenn Manes das böse Princip bald als die Hyle, bald als den Fürsten der Finsterniß darstellt, wie sollen wir diese beiden Vorstellungen vereinigen, wofern wir nicht in der einen den eigentlichen Ausdruck, in der andern den mehr uneigentlichen, bildlichen, die mythische Form der erstern, anerkennen? Welche Vorstellung sollen wir uns von dem ganzen Verlaufe des Kampfes, in welchem beide Principien mit einander begriffen sind, machen, wenn wir nicht so vieles zu der Form rechnen dürfen, die dem Alterthum, dessen Geist auf Manes so sichtbar einwirkte, bei der Darstellung religiöser Ideen überhaupt eigen zu seyn pflegte? Darauf ist jedoch in der gegebenen Entwicklung wiederholt aufmerksam gemacht worden. Was gegen diese Ansicht noch eingewendet werden könnte, wäre nur, daß Manes eben dies vorzüglich für sich geltend machte, die reine, unverhüllte Wahrheit vorgetragen zu haben. *Fallunt te*, ruft Augustin Contra Faust. XV, 5. der Manichäer-Secte zu, *mala daemonia, quae tecum scortantur, ut concipias mendacia, et parias phantasmata. Cur ergo non respuas diptychium veri Dei, tuis membranis inimicum, quibus tot falsos Deos adamasti mente vagabunda per figmenta cogitationum tuarum, quibus omnia mendacia poetica graviora et honestiora reperirentur, vel hoc certe, quod apud poetas neminem decipit ipsa professio falsitatis, in libris au-*

tem tuis tanta fallaciarum turba pueriles et seniles ani mas, nomine veritatis illectas, miserabilibus corrumpi erroribus? — Annon recordaris amatorium canticum tuum, ubi describis maximum regnantium regem, scep trigerum, perennem, floreis coronis cinctum et facie ru tilantem? — Neque enim potes dicere hoc aliqua my stica significatione ita dictum, vel ita demonstratum cum tibi praecipue laudari Manichaeus non ob aliud soleat, nisi quod remotis figurarum integumentis ipsi tibi veritatem nudam et propriam loqueretur. Propri igitur cantas Deum, regem sceptrigerum, floribus coro natum. — Tu vero praecipue Manichaeum ob hoc praedicas, quod non ad talia dicenda, sed potius ad sol venda ultimus venerit, ut, et figuris antiquorum apertis et suis narrationibus ac disputationibus evidenti luce prolatis, nullo se occultaret aenigmate. Addis etiam praesumtionis hujus causam, quod videlicet antiqui, ut figuras hujusmodi vel viderent, vel agerent, vel dice rent, sciebant eum postea venturum, per quem cuncta manifestarentur, iste autem, qui sciret post se nemi nem affuturum, sententias suas nullis allegoricis amba gibus texerit. Es ist jedoch leicht zu sehen, daß dadurch was über die symbolisch-mythische Form des Manichäis mus gesagt worden ist, keineswegs ausgeschlossen wird Eben dies liegt ja schon im Begriff der mythischen Darstel lungsweise, daß sie nicht sowohl Sache der Reflexion, als viel mehr des Bedürfnisses ist, wir dürfen daher auch die stren ge Unterscheidung zwischen der Idee und der Form, die wi auf unserm Standpunct zu machen genöthigt sind, bei Mane selbst nicht auf dieselbe Weise vorauszusezen. Das Ver dienst aber, die reine unverhüllte Wahrheit vorgetragen zu haben, schrieb er sich in jedem Falle in anderer Beziehung als Paraklet, zu.

4. In Ansehung des Cultus scheint der Manichäismus am meisten von der gewöhnlichen Sitte des Heidenthums abzuweichen. Tempel, Altäre, Idole, Opfer, Priesterthümer waren bei den Manichäern nicht im Gebrauch. Allein auch die alte Religion hatte gewiße edlere, von der herrschenden Sinnlichkeit des Heidenthums freier gebliebene Formen, und es stellt sich uns hier nur die reinere Weise der Gottesverehrung dar, die schon die alten Perser, wie sie uns Herodot **I, 131.** f. beschreibt, auszeichnete, und von welcher Neuere sie treffend die Puritaner des alten Orients genannt haben. Thiere zu schlachten, und der Gottheit als angenehmes Opfer darzubringen, mußte den Manichäern, nach ihren Begriffen von der Unverlezlichkeit des Thierlebens, und dem dämonischen Ursprung der Thierleiber, der größte Gräuel seyn. Auch schon die alten Perser hatten, wie es scheint, keine eigentlichen Opfer, obgleich Thiere zu schlachten, und ihr Fleisch zu essen, wie wir aus Herodot I, 132. sehen, nicht unerlaubt war. Die Manichäer folgten in der Verwerfung der Thieropfer jener uralten Sitte des reineren Heidenthums, welcher z. B. auch Pythagoras folgte, wenn er auf dem Altare der Frommen zu Delos, der auch der älteste genannt wird, dem Apollon nur unblutige Opfer darbrachte, Gaben von Erdfrüchten, und Kuchen, nach Porphyrius **De abstin. ab esu animal. II, 23.** Wo kein Opfercultus ist, sind auch keine Priesterinstitute: doch waren die *Electi* der Manichäer, als Mittler zwischen der unter ihnen stehenden Menschheit und der obern Lichtwelt, den Priestercasten des Alterthums analog. Den Haß gegen die Idole theilten die Manichäer ganz mit den alten Persern, die den Idolencultus anderer Völker nicht selten mit einer gewißen Bilderstürmerei verfolgten. Vgl. Herod. **III, 37.** Es gehörte auch diese Verwerfung des Idolencultus zu jener reinern Religiosität des heidnischen Alterthums, die uns da und dort begegnet, und in ihrer Verbreitung ins

Abendland besonders an den Namen des Pythagoras ge- knüpft ist. Von den religiösen Einrichtungen des pythago- reischen Numa sagt Plutarch in dem Leben desselben c. 8.: "*Ἔστι δὲ καὶ τὰ περὶ τῶν ἀφιδρυμάτων νομοθετήμα- τα παντάπασιν ἀδελφὰ τῶν Πυθαγόρου δογμάτων· οὔτε γὰρ ἐκεῖνος αἰσθητὸν ἢ παθητὸν, ἀόρατον δὲ καὶ ἀκήρατον καὶ νοητὸν ὑπελάμβανεν εἶναι τὸ πρῶτον, καὶ οὗτος διεκωλυσεν, ἀνθρωποείδη καὶ ζωόμορφον εἰ- κόνα θεοῦ Ῥωμαίους νομίζειν, οὐδ ἦν παρ᾽ αὐτοῖς οὔτε γραπτὸν, οὔτε πλαστὸν εἶδος θεοῦ πρότερον, ἀλλ᾽ ἐν ἑκατὸν ἑβδομήκοντα τοῖς πρώτοις ἔτεσι ναοὺς μὲν οἰκοδομούμενοι καὶ καλιάδας ἱερὰς ἱστῶντες, ἄγαλμα δ᾽ οὐδὲν ἔμμορφον ποιούμενοι διετέλουν, ὡς οὔτε ὅσιον ἀφομοιοῦν τὰ βελτίονα τοῖς χείροσιν, οὔτ᾽ ἐφάπτε- σθαι θεοῦ δυνατὸν ἄλλως, ἢ νοῆσαι.* In diesem Sinne sollte auch dem Manichäer der mit andächtigem Sinne, mit dem Lichte der Vernunft, zur Gottheit sich erhebende Mensch der geistige Tempel seyn, in welchem der Unsicht- bare auf würdige Weise verehrt wird, das lebendige Bild der göttlichen Majestät nur der Sohn Gottes, der Altar die reinen Bestrebungen geweihte Seele, und das einfache Gebet das zur Ehre der Gottheit dienende, ihr wohlgefälli- ge Opfer. Die Stelle des Opferdiensts mußte schon dem alten Perser, dem Verehrer der Zoroastrischen Religion, um so mehr das fromme, zu keiner Zeit bei Tag und bei Nacht unterlassene Gebet vertreten. Daher der hohe Werth, wel- chen auch die Manichäer dem an die Sonne gerichteten, ih- rem Laufe folgenden Gebete beilegten. *Ad gyrum solis,* sagt Augustin **Contra Faust. XX, 5.**, *vestra oratio circum- volvitur,* d. h., wie Augustin **De haeres. c. 45.** die Mani- chäische Sitte des Gebets genauer beschreibt, *orationes fa- ciunt ad solem per diem, quaqua versum circumit, ad lunam per noctem, si apparet, si autem non apparet, ad Aquiloniam partem, qua sol cum occiderit, ad orien-*

orientem revertitur, stant orantes. Es waren beständige, nach den verschiedenen Sonnenständen angeordnete Horen, wie solche schon bei den Magiern der Perser, um durch das auf Erden im Gebete nachgesprochene Wort des Ormuzd zu jeder Zeit, bei Tag und bei Nacht, den Ahrimanischen Einfluß abzuwehren, im Gebrauch waren, und sodann nach diesem Vorgang, nur christlich modificirt, auch in den christlichen Cultus eingeführt wurden. Augustin, der als Manichäischer *Auditor* selbst an solchen Gebeten Theil nahm, wußte an ihnen nichts zu tadeln, als daß sie gegen die Sonne gerichtet waren. *Ego tamen in oratione, in qua interfui, nihil turpe geri vidi, sed solum contra fidem animadverti, quam postea didici et probavi, quod contra solem facitis orationem. Praeter hoc in alia oratione vestra nihil novi comperi.* **Disp. I. contra Fortun.** Es kann nicht befremden, daß diese gegen Sonne und Mond gerichteten Gebete auch als eine Anbetung der Sonne und des Monds angesehen wurden. Ungeachtet des milden Ausdruks in der so eben angeführten Stelle macht doch Augustin den Manichäern diesen Vorwurf. **Contra Faust. XVIII, 5.:** *In hac parte etiam vos imitamini gentes, nisi quod cum eis lucidiora duo luminaria, cetera vero sidera non cum eis adoratis.* Vgl. **IX, 2.:** *Quid, nisi oleastrum gentium sapit, adorare solem et lunam?* Faustus selbst will **XX, 1.** nicht den Schein haben, *divinorum, quod absit, luminum erubescere culturam.* Eine eigentliche Anbetung dieser beiden Gestirne war es wohl nicht, da sich das gegen sie gerichtete Gebet nur auf den in ihnen thronenden Lichtgeist bezogen haben kann, und da sie Sonne und Mond nur als die zum seligen Lichtreiche führenden Mittler betrachteten. Richtig sagt daher Alexander von Lycopolis c. 5.: *Τιμῶσι μάλιστα τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην οὐχ ὡς ϑεοὺς, ἀλλ᾽ ὡς ὁδὸν, δι᾽ ἣν ἐστι πρὸς τὸν ϑεὸν ἀφικέσϑαι.* Wie im täglichen Gebet, so wurde

die Sonne von den Manichäern auch vorzugsweise am Sonntage verehrt (*vos in die, quem dicunt solis, solem colitis* Aug. a. a. O. XVIII, 5.), vielleicht nur, um sich auch hierin an die Christen im äußern Cultus mehr anschließen zu können [2]). Sonst ist über den Cultus der Manichäer nichts bekannt, was in einem nähern Zusammenhange mit dem heidnischen Cultus stünde, nur möchte ich hier noch die ihnen zugeschriebene Feier der Eucharistie erwähnen, die sicher nicht die christliche Eucharistie war. Neander glaubt S. 855., daß sie die Feier des Abendmahls nach ihrer mystischen Naturphilosophie recht gut deuten konnten, und in den Früchten der Natur den in der Natur gekreuzigten Menschensohn darstellten. Ich will dies nicht bestreiten, in jedem Falle aber glaube ich, muß dabei an die sogenannte Daruns-Feier der Parsen gedacht werden, die eine auffallende Aehnlichkeit mit der christlichen Abendmahlsfeier gehabt zu haben scheint. Rhode (die heilige Sage des Zendvolks S. 510.) nennt sie die Feier des gesegneten Brods und des gesegneten Kelchs, zum Andenken und zur Ehre Homs des Stifters (oder vielmehr des Symbols) der Ormuzdreligion, und zur Ehre Dahmans (des personificirten Segens, der durch diese Religion den Menschen wird). Es wurden dabei einige kleine ungesäuerte Brode feierlich gesegnet, und von dem Priester unter Gebet genoßen, sodann etwas geweihter und gesegneter Homsaft aus dem heiligen Kelch (Havan) getrunken. Ohne Zweifel ist es eben diese, oder wenigstens eine ihr sehr ähnliche Feier, die in den Mithras-Mysterien begangen den Kirchenlehrern als dämonisches Abbild der christlichen Abendmahlsfeier erschien. Vgl. Justin d. M. Apol. I, 68.: *Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν*

---

2) Doch unterschieden sie sich auch hier dadurch von den Christen, daß sie den Sonntag durch Fasten feierten. S. Mosheim S. 838.

γενέσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες· ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ μυουμένου τελεταῖς μετ᾽ ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστασθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε. Tertull. **De praescr. haer. c. 40.**: *Mithras celebrat et panis oblationem, et imaginem resurrectionis inducit.* War die Eucharistie der Manichäer vielleicht der von Zeit zu Zeit mit besonderen Feierlichkeiten verbundene Genuß der Früchte, aus welchen die Lichtseele erlöst werden sollte? Sehr natürlich ist gewiß die Annahme, daß die so gerne den Formen des Christenthums sich anbequemenden Manichäer eine solche Ceremonie beibehielten, und sie ihrem Religionssysteme aneigneten. Höchst wahrscheinlich gibt uns dieselbe Voraussezung auch den besten Aufschluß über die Manichäische Taufe, da Tertullian unmittelbar vor den angeführten Worten sagt: *Ipsas quoque res sacramentorum divinorum in idolorum mysteriis aemulatur* (*diabolus*). *Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos:* [3]) *expiationem delictorum de lavacro repromittit, et si adhuc memini Mithrae, signat illic in frontibus milites suos.* Es kann uns somit auch dies zur Bestätigung des obigen Urtheils dienen,

---

3) Auch diese Ausdrüke verdienen Beachtung. Die strenge Unterscheidung zwischen Esoterikern und Exoterikern, oder *Electi* und *Auditores*, wie sie bei den Manichäern hießen, fand auch schon in dem Cultus der Mithrasmysterien statt. Bey den Katharern, oder Manichäern des Mittelalters, hießen *Credentes illi, qui seculariter viventes, in fide tamen illorum (perfectorum) se salvari sperabant.* S. Gieseler's Lehrb. der Kircheng. II. 2. S. 504. Auch was Tertullian noch hinzusezt, ist dem Manichäismus nicht fremd: *Sub gladio* (der Mithrasdolch, s. oben S. 93. das Symbol das Kampfs) *redimit coronam (Mithras). Quid quod et summum Pontificem* (s. oben S. 305.) *nuptiis statuit? Habet et virgines et continentes.*

daß der Manichäische Cultus, obgleich reiner und edler, als der gewöhnliche heidnische, doch seinen Zusammenhang mit der alten Naturreligion nicht verläugnet.

II. Das Verhältniß des Manichäismus zum Judenthum.

Wie die Manichäer mit dem Heidenthum nichts gemein haben wollten, wie sie den ihrem System zu Grunde liegenden Gegensaz des Guten und Bösen auch auf das Verhältniß ihrer Religion zur heidnischen übertrugen, ebenso strenge urtheilten sie auch über das Judenthum, oder die alttestamentliche Religion. Die Gnostiker konnten, da sie nicht von dem streng dualistischen Gesichtspunct ausgingen, das Judenthum als das Erzeugniß ihres Demiurgs betrachten, somit zwar als etwas mehr oder minder Beschränktes und Unvollkommenes, aber doch nicht schlechthin Verwerfliches und Irreligiöses, die Manichäer aber gingen auch hier noch weiter, und erklärten das ganze A. T. für ein Werk des bösen Princips. Titus von Bostra macht **III, 5.**, um den Unterschied der Manichäischen Ansicht vom A. T. von den Ansichten der Gnostiker zu bestimmen, folgende dreifache Gradation: „Die Bosheit hat sich gegen das Gesez auf dreifache Weise, durch eben so viele Diener und Meister der Lästerung, ausgesprochen, durch Valentin, der das Gesez herabsezte, und vom Evangelium trennte (indem er sagte, der Gott des Gesezes sey nur gerecht, und, weil er nur gerecht war, nicht der Vater des Sohns, welche beide gut sind, gewesen), durch Marcion, der die Schrift des Gesezes für das Werk eines ἐκτρωμα erklärte (d. h. des Demiurgs, als eines unreifen und mangelhaften Erzeugnißes auf der niedrigsten Stufe des Daseyns, s. Neander Gnost. Syst. S. 288.) durch Manes, der es einem bösen, lichtlosen Wesen, das ganz Finsterniß sey, zuschrieb; denn so handelt er, so spricht er sich aus, um durch seine Säze ungeübte Ohren zu verführen und zu verwirren." Damit stimmt

genau überein, was die Acta disp. Arch. c. 11. als Behauptung Mani's angeben: „Der, der mit Moses und mit den Juden und den Priestern redete, sey der Fürst der Finsterniß gewesen, daher seyen die Christen und die Juden und die Heiden nicht verschieden, sie verehren denselben Gott, der sie nach ihren Begierden täusche, und nicht der wahre Gott sey, weswegen alle, die auf jenen Gott hoffen, der mit Moses und den Propheten redete, mit ihm gebunden werden werden, weil sie nicht auf den Gott der Wahrheit gehofft haben; denn jener habe nach ihren Begierden mit ihnen gesprochen." Von den Propheten sagte er nach c. 10., „es sey in ihnen nur ein Geist der Gottlosigkeit, der Gesezlosigkeit, und der Finsterniß, die sich von Anfang an erhoben hatte, gewesen. Deswegen haben sie nur Irrthum, nicht Wahrheit geredet. Der Archon blendete ihren Sinn, und wenn einer ihren Worten folgt, stirbt er auf immer, und wird in der ausgebrannten Erdmasse gefangen gehalten, weil ihm die Erkenntniß des Paraklets fehlt." Daher nannte er, wie Epiphanius meldet, Haeres. LXVI, 73., das A. T. ein Testament des Todes, mit Berufung auf die apostolischen Aussprüche II. Cor. 3, 7. I. Tim. 1, 9. Auch Epiphanius sagt a. a. O. c. 80., daß er denselben Dualismus, welchen er in Ansehung der Principien aufstellte, wie überhaupt (*τὰ ὅμοια βουλόμενος λέγειν ἐπὶ διαιρέσει τῶν πραγμάτων*), so auch in seiner Ansicht über das Verhältniß des A. und N. T. durchführen wollte, und daher auch ähnliche Antithesen, wie Marcion, einander entgegenstellte. Es schien ihm unmöglich, daß das A. und das N. T. denselben Urheber habe. Epiph. c. 74. Aug. Contra Adimant. Adimantus hatte die ganze von Augustin widerlegte Schrift geschrieben *adversus legem et prophetas, velut contraria eis evangelica et apostolica scripta demonstrare conatus.* Aug. Retract. I, 22.

Das strenge Verdammungsurtheil, das Manes über



das A. T. aussprach, sollte nach seiner Ansicht in dem ganzen Charakter der alttestamentlichen Religionsverfassung hinlänglich begründet seyn. Eine Religion, die in ihren Geboten und Verheißungen, in ihren Lehren und Vorstellungen, in ihrer ganzen Weltansicht, auf einem ganz andern Standpunct stund, als die Manichäische Lehre, konnte nicht die Offenbarung des wahren Gottes, nur das Werk dämonischer Lüge seyn. Die Hauptbeschuldigungen, die Manes der alttestamentlichen Religion machte, lassen sich in folgende Puncte zusammenfassen:

1. Das A. T. stellt einen so sinnlichen, unsittlichen, überhaupt unwürdigen Begriff der Gottheit auf, daß der Gott des A. T. unmöglich der wahre Gott seyn kann. *Pudoris corruptor Hebraeorum Deus*, sagt Faustus **XV, 1.**, *diptychio lapideo suo aurum vobis promittit et argentum, ventris saturitatem, et terram Chananaeorum. Hi vos delectaverunt tam sordidi quaestus, ut libeat peccare post Christum, ut sitis ingrati tam immensis dotibus ejus. Haec vos illiciunt, ut in Hebraeorum depereatis Deo post nuptias Christi. Discite ergo jam nunc etiam, falli vos et decipi falsis promissionibus ejus. Pauper est, egens est, nec ea quidem praestare potest, quae promittit, nam si suae propriae conjugi, dico autem, synagogae, nihil horum praestat, quae pollicetur, et quidem morem gerenti sibi per omnia, et servienti summissius, quam ancilla, vobis praestare quid poterit, alienis ab se, et mandatorum suorum detrectantibus jugum superba cervice? Hebraeorum Dei et nostra admodum diversa conditio est, quia nec ipse, quae promittit, implere potest, et nos ea fastidimus accipere. Superbos nos adversus blanditias ejus Christi liberalitas fecit.* Vorzüglich, waren es die ersten Capitel der Genesis, und mehrere sehr anthropopathisch lautende Stellen der Mosaischen

Schriften, die den Manichäern vielfachen Stoff zu der Beschuldigung darboten, die Verfasser der alttestamentlichen Schriften haben die unwürdigsten Vorstellungen von der Gottheit gehabt. *Sane fieri potuit, ut, quemadmodum de Deo impudenter tanta finxerunt, nunc enim in tenebris ex aeterno versatum dicentes, et postea miratum, cum vidisset lucem, nunc ignarum futuri, ut praeceptum illud, quod non esset servaturus Adam, ei mandaret, nunc et improvidum, ut eum latentem in angulo paradisi, post nuditatem cognitam, videre non posset, nunc et invidum ac timentem, ne, si gustaret homo suus de ligno vitae, in aeternum videret, nunc alias et appetentem sanguinis atque adipis ex omni genere sacrificiorum, zelantemque, si et aliis eadem offerentur, ut sibi, et nunc irascentem in alienos, nunc et in suos: nunc perimentem millia hominum ob levia quidem aut nulla commissa, nunc etiam comminantem, venturum se fore cum gladio et parciturum nemini, non justo, non peccatori, fieri, inquam, potuit, ut et de Dei hominibus mentirentur, qui de Deo ipso tanta protervitate mentiti sunt.* Faustus bei Aug. XXII, 4. Vgl. Epiphan. Haer. LXVI, 70. Wiefern dieser Vorwurf nur die Schriftsteller trifft, werden wir nachher sehen. Hier können wir zu dem Vorwurf, daß das A. T. soviele unwürdige Vorstellungen von der Gottheit enthalte, auch die Lästerung rechnen, die die Manichäer im A. T. gegen Christus ausgesprochen fanden. Auf die Frage: *Quare Moysen non accipitis?* erwiedert Faustus (XIV, 1.): *Amoris pietatisque causa, qua colimus Christum. Quis enim irreligiosus adeo est, ut eum libenter aspiciat, qui suo maledixerit patri? Quapropter et nos Moysen, quamquam humanorum nulli unquam divinorumque pepercerit blasphemando, plus tamen hinc exsecramur, quod Christum filium Dei,*

qui nostrae salatis causa pependit in ligno, diro devotionis convicio lacessivit, utrum volens, an casu, tu videris. Neutro enim excusatus erit, aut commendatus, ut debeat accipi. Ait enim: maledictum esse omnem, qui pendet in ligno. Hunc ergo tu vis, ut accipiam, huic ut credam, cum, si divinus fuit, constet, eum scientem volentemque maledixisse Christo: si vero nolens nesciensque maledixerit, constet, eum non fuisse divinum? Tu ergo elige, utrum vis, aut Moysen prophetam non fuisse, et imprudentia peccasse, ut, dum aliis ex more suo maledicit, nesciens blasphemaverit et Deum, aut fuisse quidem divinum, nec futura haec ignoravisse, sed invidentem tamen nostrae saluti, quae futura erat ex ligno, in ejus auctorem maledici oris sui venena promsisse. Et quis ergo credat, hunc vidisse, aut cognovisse patrem, qui sic laceraverit filium, hunc adventum filii potuisse praedicere, qui ascenscionis ejus ignoraverit exitum? Huc accedit, quod illud etiam considero, quam late hoc sit sparsum convicium, quamque multa comprehendat et violet, ut omnes etiam tangat justos et martyres, quotquot simili passionis exitu defuncti sunt vita, ut Petrus, et Andreas, ac reliqui ejusdem sortis. Quos nisi Moses aut ut non propheta nescisset, aut ut malignus odisset, si fuit propheta, non tam crudelis devotionis contumelia lacerasset. Neque enim vulgo saltem maledictos dicit, id est, apud homines tantum, sed maledictos Deo.

2. Im A. T. ist so vieles theils geboten, theils erlaubt, was mit den Grundsäzen der Manichäer in geradem Widerspruch steht. Die Geseze in Hinsicht der Beschneidung und der Sabbathsfeier, die Speise- und Ehe-Geseze, den ganzen Mosaischen Opfercultus konnten sie mit dem Begriffe einer auf göttlicher Offenbarung beru-

henden Gesezgebung nicht vereinigen. *Placet circumcidi, id est, pudendis insignire pudenda, et Deum credere sacramentis talibus delectari? Placet suscipere sabbathorum otium et Saturniacis manus insertare catenis? Placet in ingluviem Judaeorum daemoniis, neque enim Deo, nunc tauros, nunc arietes, nunc etiam hircos, ut non et homines dicam, cultris sternere, ac propter quod idola simus exosi, id nunc exercere crudelius sub prophetis ac lege? Placet denique feralium ciborum quaedam existimare munda, quaedam in immundis et contaminatis habere?* Faustus bei Aug. **XVIII, 2**. Ebendahin gehört so vieles, was in dem Leben der im A. T. geschilderten und als Muster aufgestellten Personen theils an sich, theils besonders nach Manichäischen Begriffen höchst anstößig erscheinen muß. *Soceros dormire cum nuribus, tanquam Judas, patres cum filiabus, tanquam Loth, prophetas cum fornicatricibus, tanquam Osee, maritos uxorum suarum noctes amatoribus vendere, tanquam Abraham, duabus sororibus unum miscere maritum, tanquam Jacob, rectores populi, et quos maxime entheos credas, millenis et centenis volutari cum scortis, tanquam David et Salomon, aut illud item, quod lege uxoria cautum in Deuteronomio est, debere uxorem defuncti fratris, si idem sine filiis obierit, superstiti fratri nubere etc. Haec igitur atque alia hujusmodi sunt Testamenti veteris et exempla et jura.* **XXXII, 4.** *Tam turpium odisse me fateor praeceptores, quam ipsa praecepta.* **VI, 1.** Vgl. **XXII, 5.**

3. Die Lehre von der Sündenvergebung hatte, wie wir gesehen haben, im Systeme der Manichäer große Wichtigkeit. Sie konnten es daher auch nur als einen besondern Vorzug des Christenthums anerkennen, daß es die Nachsicht und Gnade Gottes gegen die Menschen in ein so helles Licht sezte, um so mehr aber wurde das A. T.

perpetuam repromittit, etiam si gratis eam mihi testator suus ingereret, fastidirem. Kann man aber an der Erbschaft, die das A. T. verheißt, keinen Antheil haben, so muß man sich von der alttestamentlichen Religion überhaupt lossagen. *Improbitas enim haec quidem nimia est, usurpare tabulas, quae testentur exhaeredatum.* Faustus bey Aug. **IV, 1.**

So wenig aber die Manichäer in allen diesen Beziehungen mit der alttestamentlichen Religion sich befreunden konnten, so konnten sie doch auf der andern Seite nicht alles in ihr verwerfen, sie mußten anerkennen, daß sie manche Geseze enthalte, welchen sie selbst ihren Beifall geben müssen, und daß sich durch das Ganze ein hellerer, wenn auch auf die vielfachste Weise verdunkelter Lichtstrahl hindurchziehe. Wie der Verfasser der Clementinischen Homilien, um die Göttlichkeit des A. T. gegen dieselben Anthopopathismen und anstößigen Vorstellungen und Lehren, die die Manichäer gegen dasselbe geltend machten, zu rechtfertigen, die Voraussezung zu Hülfe nahm, es sey in die heilige Schrift nach Moses soviel Falsches eingemischt worden (zwar durch Veranstaltung des Argen, aber doch mit gutem Grunde, damit die erkannt werden, die das gegen Gott Geschriebene gerne hören, und die, die es nicht ertragen können, Hom. **II, 38.**), so gelten auch die von den Manichäern erhobenen Vorwürfe nicht sowohl der Religion selbst und ihrem Urheber, als vielmehr nur den Verfassern der Schriften. Darüber spricht sich Faustus **XXII, 1.** f. sehr bestimmt aus: *Minime quidem nos hostes sumus, aut inimici legis ac prophetarum, sed nec ullius omnino, adeo ut, si modo per ipsos vos liceat, simus parati, fateri, falsa illa omnia esse, quae de eis scripta sunt, et quorum causa videntur nobis exosi: sed enim vos repugnatis, et scriptoribus assentiendo vestris in crimen forsitan prophetas innocentes adducitis, infamatis pa-*

triarchas, dedecoratis et legem, atque, quod sit stultius, vultis et scriptores vestros non esse mendaces, et eos tamen religiosos ac sanctos, quorum sic flagitia et turpes conscripserint vitas. Quod quia utrumque constare non potest, oportet enim aut hos fuisse malos, aut illos mendaces et falsos, age, si libet, assensu communi scriptoribus damnatis, defensionem suscipiamus legis et prophetarum. Legem autem non dico ego, non circumcisionem, nec sabbatha, et sacrificia, ceteraque hujusmodi Judaeorum, sed eam, quae vere sit lex, id est, non occides, non moechaberis, non pejerabis et cetera. Cui quia olim diffamatae in gentibus, id est, ex quo mundi hujus creatura consistit, Hebraeorum scriptores irruentes, tanquam lepram et scabiem, abominanda haec sua et turpissima praecepta commiscuerunt, quae ad peritomen spectant, et sacrificia, age, si es pro certo et tu amicus legis, damna eos mecum, qui hanc violare ausi sunt hac commixtione inconvenientium eidem praeceptorum. — Quare constat, haec, ut dixi, non esse legem, sed legis potius maculas et scabiem, quae si damnantur a nobis, damnantur ut falsa, non ut legitima. Nec tangit convicium hoc legem, nec legis auctorem Deum, sed eos, qui hunc et illam nefariis suis religionibus inscripserunt. Ut autem interdum legis nos reverendum nomen, cum Judaica praecepta persequimur, lacessamus, vestro fit vitio, qui inter Hebraicas institutiones et legem nullam vultis esse discrimen, alioquin reddite legi propriam dignitatem, Israeliticas autem ab eadem turpitudines, tanquam verrucas, incidite, deformationis ejus crimen scriptoribus vestris imputate, et statim videbitis, nos Judaismi inimicos fuisse, non legis. — Puniantur scriptores, damnentur eorum libri, purgetur propheticum nomen indigna fama, gravitati atque censurae suae patriarcharum reddatur auctoritas.

die moralischen Eigenschaften nicht zu haben, die die nothwendigen Erfordernisse eines wahren Propheten seyn müssen. *Exempla tantum vitae honestae et prudentiam et virtutem in prophetis quaerimus, quorum nihil in Judaeorum fuisse vatibus, quia te non latuerit, sentio.* Faustus erinnert an die Stelle Matth. 7, 16. *Quapropter haec strictim interim et castigate ad interrogationem tuam responderim, quia quaeris, cur non accipiamus prophetas: alioquin nihil eos de Christo prophetasse, abunde jam parentum nostrorum libris ostensum est. Ego vero illud adjiciam, quia si Hebraei vates Christum scientes et praedicantes tam flagitiose vixerunt, jure et in ipsos dici poterit, id quod Paulus de gentium sapientibus contestatur* Rom. I, 21. *Vides ergo non esse magnum, magna cognovisse, nisi ex eorum vixeris dignitate.* Vgl. die obige S. 357. aus den Acta c. 10. angeführte Stelle.

III. Das Verhältniß des Manichäismus zum Christenthum.

Mit dem Heidenthum und Judenthum wollten die Manichäer keine Gemeinschaft haben, in einem ganz andern Verhältniß aber sollte ihre Lehre zum Christenthum stehen. So wenig sie in jenen beiden Religionen eine nähere Verwandtschaft mit ihrer Lehre anerkennen wollten, so groß sollte dagegen die Uebereinstimmung derselben mit dem Christenthum seyn. Im Manichäismus, wie im Christenthum, war ja die ganze Erlösung und Heilsordnung an Christus, als Mittler zwischen Gott und der Welt, geknüpft, Manes selbst nannte sich in allen seinen Briefen einen Apostel Jesu Christi (*omnes ejus epistolae ita exordiuntur: Manichaeus Apostolus Jesu Christi.* Aug. Contra Faust. Epist. XIII, 4. vgl. Contra Epist. fund. c. 5. 6.): und wenn die Manichäer den Christen den Vorwurf machten, daß sie noch zu sehr Anhänger des Heidenthums und

Juden=

Judenthums, oder Halbchristen, wie Faustus bey Aug. I, 1. sie nennt, seyen, wollten sie selbst nur um so eifrigere und wahrere Verehrer des Christenthums seyn. Aber ebendamit ist dann auch sogleich angedeutet, was den Manichäismus wiederum in einen gewißen Gegensaz zum Christenthum brachte, und was der Gegenstand des langen und heftigen Streits war, welchen die Lehrer der christlichen Kirche mit den Häuptern der Manichäischen Secte über das katholische und Manichäische Christenthum führten. Das Christenthum der katholischen Kirche schien den Manichäern auf einer Stufe zu stehen, auf welcher es von der von ihnen aufgefaßten Idee noch sehr entfernt war, der Manichäismus sollte erst dem Christenthum seine Vollendung geben, und die vollkommene Darstellung seiner Idee seyn. Indem wir nun dieses Verhältniß des Manichäismus zum Christenthum näher untersuchen, stellt es sich uns vor allem in der bekannten Behauptung Mani's dar, er sey nicht blos ein Apostel Jesu Christi, sondern der von Jesus verheißene Paraklet. In welchem Sinne sich Manes so nannte, zeigt am besten die Parallele, die sich in dieser Beziehung, wie schon Mosheim S. 748. richtig bemerkt hat, zwischen Manes und Muhamed ziehen läßt [4]). Beide sezten zwar die Lehre, die sie aufstellten, dem Christenthum entgegen, sie erkannten aber zugleich in demselben ein ihrer Lehre ganz verwandtes und homogenes Element, ihre Lehre sollte da-

---

4) Nur scheint die gewöhnliche, auch von Neander I. 2. S. 821. wiederholte Angabe, Muhamed selbst habe von sich behauptet, daß er der von Christus verheißene Paraklet sey, nicht richtig zu seyn. Erst seine Anhänger bezogen die Verheißung des Paraklets auf ihn, um dadurch seine Versicherung, daß ein prophetisches Verhältniß zwischen dem Islam und Christenthum stattfinde, zu befestigen. Vgl. die Abhandlung über das Verhältniß des Islams zum Evangelium in der Theol. Quartalschrift Tüb. 1830. 1. S. 13.

her erst das Aechte und Unächte im Christenthum scheiden, demselben zu seinem Verständniß helfen, und ihm seine wahre Reinheit und Vollendung geben. Da nun in den Schriften des N. T. selbst, in den von der Sendung des Paraklets redenden Stellen, ein Zeitpunct bezeichnet ist, in welchem erst die Wahrheit des Christenthums in ihrem vollen Lichte hervortreten sollte, so galt eben dies als eine von dem Christenthum selbst anerkannte Bestätigung der Ansicht, die man von dem Verhältniß jener Lehren zum Christenthum aufstellen zu müssen glaubte, und es sollte daher auch der einst kommende, zur wahren Erkenntniß führende Paraklet des N. T. in der Person jener Religionsstifter erschienen seyn. Daß sich auf diesem Wege die Vorstellung von der Identität Mani's mit dem Paraklet bildete, liegt nicht undeutlich in der ersten Unterredung Augustins mit dem Manichäer Felix c. 1., wo Felix auf die Aufforderung Augustins: *Manichaeum proba nobis, apostolum esse Christi*, erwiedert: *Et sanctitas tua mihi probet, quod in Evangelio scriptum est, Christo dicente: „Vado ad patrem, et mitto vobis sanctum paracletum, qui vos inducat in omnem veritatem.“ Hoc tu extra scripturam istam, proba, esse scripturam spiritus sancti, quod Christus promisit, ubi omnis veritas reperiatur. Et si invenero veritatem in aliis codicibus, qui ad Manichaeum non pertinent, et Christus illos tradidit: sic enim dictum est a Christo, quia spiritus sanctus, paracletus, ipse in omnem veritatem inducet: secundum Christi sermonem ego scripturam Manichaei recuso.* Vgl. Contra Ep. fund. c. 9.: *Fortasse dicas mihi: Quando ergo venit a Domino promissus paracletus? Hic ergo, si non haberem aliud, quod crederem, facilius eum adhuc venturum exspectarem, quam per Manichaeum venisse concederem.* Daher bemühte sich Augustin, vor allem darzuthun, daß die Verheißung der Paraklets wirklich an den Jüngern Jesu

in Erfüllung gegangen sey, wogegen der Manichäer immer wieder darauf bestund: *In ipsis apostolis unum quaero, qui me doceat de initio, de medio et de fine. — Quia sanctitas tua hoc dicit, quod apostoli ipsi acceperunt spiritum sanctum, paracletum, iterum dico, de apostolis ipsis, quem volueris, doceat me, quod me Manichaeus docuit, aut ipsius doctrinam evacuet de duodecim, quem volueris.* **Disp. I. cum Fel. c. 6.** Manes kann sich daher, indem er die Ankündigung des Paraklets auf seine Person bezog, unter demselben nur einen zur Vollendung der Wahrheit auftretenden menschlichen Lehrer gedacht haben. Man hat ihm aber öfters auch die Behauptung beigelegt, er habe sich als Paraklet für den heiligen Geist selbst ausgegeben. Schon Eusebius sagt von Manes **H. E. VII, 31.** geradezu, er sey aufgetreten, *τὸν παράκλητον, καὶ αὐτὸ τὸ πνεῦμα ἅγιον, αὐτὸς ἑαυτὸν ἀνακηρύττων*, und Augustin weiß sich **Contra Ep. fund. c. 6.** die Gewohnheit Manis, sich in allen seinen Briefen nur Apostel Christi, nicht aber des Paraklets, zu nennen, nur daraus zu erklären, daß er sich selbst für den Paraklet hielt. *Quid hoc esse causae arbitramur, nisi quia illa superbia, mater omnium haereticorum, impulit hominem, ut non missum se a paracleto vellet videri, sed ita susceptum, ut ipse paracletus diceretur. Sicut Jesus Christus homo non a Dei filio, id est, virtute et sapientia Dei, per quem facta sunt omnia, missus est: sed ita susceptus secundum catholicam fidem, ut ipse esset Dei filius, id est, in illo ipso Dei sapientia sanandis pectoribus appareret, sic se ille voluit a spiritu sancto, quem Christus promisit, videri esse susceptum, ut cum jam audiamus Manichaeum spiritum sanctum, intelligamus apostolum Jesu Christi, id est, missum a Jesu Christo, qui eum se missurum esse promisit. Singularis audacia ista et ineffabile sacrilegium.* Vgl. c. 8.:

Quod cum a nobis quaeritur (warum Manes in den Eingangsworten seiner Briefe nicht den heiligen Geist genannt habe), *respondetis utique, Manichaeo apostolo nominato, spiritum sanctum paracletum nominari, quia in ipso venire dignatus est.* Es wird aber durch eben diese eine bloße Folgerung enthaltende Stelle nur um so gewisser, was sich ohnedies nicht bezweifeln läßt, daß die Kirchenlehrer nur durch die von ihnen angenommene Identität des Paraklets und des heiligen Geistes veranlaßt wurden, bei Manes, da er sich einmal Paraklet nannte, das Vorgeben vorauszusezen, er sey der heilige Geist, oder die concrete, leibhaftige Erscheinung desselben. Vgl. Epiph. **Haer. LXVI, 61.** Diese Voraussezung ist ebenso grundlos, als jene andere von Eusebius a. a. O. und einigen andern Schriftstellern, z. B. Theodoret **Fab. haer. I, 26.** damit verbundene, er habe sich für Christus ausgegeben. Wie sollte das Eine oder das Andere sich denken lassen? Glaubte Augustin **Contra Ep. fund. c. 8.**, den Manichäern entgegenhalten zu dürfen: *Quare exhorreatis, cum dicit catholica ecclesia, eum, in quo venit divina sapientia, natum esse de virgine, cum vos eum, in quo spiritum sanctum venisse praedicatis, natum de femina, viro mixta, nihil horreatis?* so dürfen wir wohl dem Häretiker selbst so viele Consequenz zutrauen, daß er sich eines so handgreiflichen Widerspruchs nicht schuldig machte [5]). Was

5) Evodius De fide c. 24. nennt den h. Geist den Genius des Manes in einer der obigen Augustinischen sehr ähnlichen, allerlei Consequenzen enthaltenden Stelle: *Certe ipsum Manichaeum de patre atque de matre natum fuisse, non negabunt, cujus animam secundum suum errorem Deum esse omnipotentem, similiter non negabunt, qui se mira superbia assumtum a genio suo, hoc est, a spiritu sancto esse gloriatur. Et utique si genius est spiritus sancti, et ipse spiritus sanctus, et ipse Deus omnipo-*

demnach Manes, wenn er sich selbst nicht blos einen Apostel Jesu Christi, sondern den von Christus verheißenen Pa=

tens ut spiritus sanctus, qui tamen Manichaeus carnem habuit, in qua si coinquinatus est spiritus sanctus, aut ejus anima genia spiritus sancti, coinquinabilem Deum colunt. Was das Vorgeben betrifft, Manes sey Christus (schon Eusebius sagt a. a. O. wenigstens: χριστὸν αὐτὸν μορφάζεσθαι ἐπειρᾶτο, vgl. oben S. 241. f.), so mögen sich dies zwar spätere Manichäer erlaubt haben, gewiß aber nicht die Manichäer zur Zeit Augustins. Nur aus polemischer Sucht, Consequenzen zu machen, sagt Augustin in der obigen Stelle Contra Ep. fund. c. 8.: *Quid aliud suspicer, nescio, nisi quia iste Manichaeus, qui per Christi nomen ad imperitorum animos aditum quaerit, pro Christo isto ipso se coli voluit? Hoc unde conjiciam, breviter dicam.* Augustin spricht dann in der schon früher S. 303. angeführten Stelle von der Manichäischen Feier des *bema*, die mit dem christlichen Paschafest zusammentraf, und fährt fort: *Quis non suspicetur, qui diligenter attenderit, ideo negari a Manichaeo, Christum natum esse de femina, et humanum corpus habuisse, ne passio ejus, quod totius jam orbis festissimum tempus est, ab eis, qui sibi credidissent, celebraretur, et non tanta devotione diem mortis suae desiderata solennitas honoraret? Hoc enim nobis* (Augustin spricht von sich als Manichäer) *erat in illa bematis celebritate gratissimum, quod per Pascha frequentabatur, quoniam vehementius desiderabamus illum diem festum, substracto alio, qui solebat esse dulcissimus.* Die Manichäer sezten ihr *bema* dem christlichen Paschafest entgegen, und sahen gerne in der allgemeinen Festlichkeit der Zeit eine auf die Todtenfeier ihres Meisters zurückfallende Verherrlichung. Daß aber dabei die Absicht zu Grunde lag, Manes an die Stelle Christi zu sezen, so daß Manes für dasselbe gehalten worden wäre, was Christus nach der Lehre der Manichäer war, widerlegt eben diese Stelle, da ja die Manichäer Manes von Christus ebendadurch unterschieden, daß er wahrhaft gelitten habe. Um, was Augustin in der obigen Stelle von dem Ma=

raklet nannte, damit allein sagen wollte, war nur dies, daß er der Vollender dessen sey, was ihm im Christenthum der katholischen Kirche noch unvollendet und auf halbem Wege stehen geblieben zu seyn schien. Diese höhere Vollendung aber sollte dem Christenthum gerade durch dasjenige gegeben werden, was den eigenthümlichsten Inhalt seiner Lehre ausmachte, durch den Dualismus, auf welchen er alles zurükführte, und durch die aus demselben für die Lehre von der Heilsordnung abgeleiteten sittlichen Grundsäze. Der Gegensaz des guten und bösen Princips, und die durch die Mischung der beiden Principien durchaus bedingte Beschaffenheit der Welt mußte dem Menschen zuvor bekannt seyn, wenn er zur Erkenntniß seines Heils gelangen sollte. *Venit Manichaeus cum praedicatione sua*, sagt der Manichäer Felix in seiner Unterredung mit Augustin c. 9., *et suscepimus eum, secundum quod Christus dixit: Mitto vobis spiritum sanctum: et Paulus venit et dixit, quia et ipse venturus est* (in der Stelle I. Cor. 13, 9.): *cum venerit, quod perfectum est, abolebuntur ea, quae ex parte dicta sunt*[6]), *et postea nemo venit, ideo susce*

nichäischen *bema* sagt, richtig aufzufassen, ist nicht zu übersehen, daß das christliche Pascha, mit welchem die Manichäer ihr Bema parallelisirten, nicht die Auferstehungs- sondern die Leidens-Feier Christi ist (s. Rheinwald Kirchliche Archäol S. 176.). Die Manichäische Ansicht kann also nur diese gewesen seyn: Wenn die christliche Leidens- und Todes-Feier Sinn und Bedeutung haben, somit einem wirklich Gestorbenen gelten soll, so sey dabei nicht an Christus, der ja nicht wirklich gestorben, sondern an Manes zu denken: *ejus diem passionis celebrandum esse, qui vere passus est.* Nur in Beziehung auf Manes sey das christliche Pascha ein wahres Pascha, und sodann auch dasselbe, was ihr *bema* war.

6) Auch auf diese Stelle berief sich Manes besonders Epiph. Haer. LXVI, 61.

pimus Manichaeum. Et quia venit Manichaeus, et per suam praedicationem docuit nos initium, medium et finem etc. (s. oben S. 347.). Diese über die Natur der Dinge gegebenen Aufschlüsse waren die heilbringenden, aus der ewigen Quelle des Lebens geflossenen Worte, die Manes in dem Eingange seiner **Epist. fund.** ankündigte. S. oben S. 240. Was daher in den Schriften des N. T. mit dem von Manes aufgestellten Dualismus auf irgend eine Weise übereinzustimmen schien, wurde unter die ächtesten Bestandtheile der evangelischen Lehre gerechnet, und Manes und seine Anhänger benüzten Stellen, wie Matth. 7, 18. 13, 24. Joh. 1, 5. 8, 44. 14, 30. II. Cor. 4, 4. (vgl. Epiph. **Haer. LXVI, 67-69.**), und besonders auch diejenigen, in welchen der Apostel Paulus von dem Gegensaze zwischen Geist und Fleisch spricht, sehr gerne zur Empfehlung ihrer Lehren und Grundsäze. Da sie aber in den Schriften des N. T. so vieles fanden, was die Manichäische Lehre nicht nur nicht bestätigte, sondern in offenbarem Widerspruche mit ihr stund, so konnten sie, der Voraussezung zufolge, daß die ursprüngliche Lehre des Christenthums von der Manichäischen nicht verschieden sey, in allen Stellen dieser Art nur eine Entstellung und Verfälschung des ächten Christenthums sehen. Sie stellten daher den Grundsaz auf, daß die schriftlichen Urkunden des Christenthums nicht unbedingt angenommen werden dürfen, sondern vor allem geprüft werden müsse, was in ihnen zum ächten Inhalt des Christenthums gehöre. Als ächter Inhalt des Christenthums konnte aber nur das gelten, was den Character der Manichäischen Lehre an sich trug, daher mußte nach diesem Kriterium ohne Bedenken alles, was damit nicht zusammenstimmte, verworfen werden, weil das ursprüngliche Christenthum sich selbst nicht widersprechen konnte. *Me quidem,* sagt der Manichäer **Faustus XVIII, 3.,** *Manichaea fides reddit tutum, quae principio mihi non cunctis, quae ex salva-*

toris nomine scripta leguntur, passim credere persuasit, sed probare, si sint eadem vera, si sana, si incorrupta, esse enim permulta zizania, quae in contagium boni seminis scripturis fere omnibus noctivagus quidam seminator insperserit, idcircoque me ne hic terruerit sermo, quamvis reverendi nominis praeferat inscriptionem, quia probare mihi adhuc ex proposito licet, utrumne et hic interdiani satoris et boni sit, an nocturni illius et pessimi. Vgl. XXXIII, 3.: *Nec immerito nos ad hujusmodi scripturas, tam inconsonantes et varias, nunquam sane sine judicio ac ratione aures afferimus, sed contemplantes omnia, et cum aliis alia conferentes, perpendimus, utrum eorum quidque a Christo dici potuerit necne. Multa enim a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius, cum ejus fide non congruant.* Daß nach diesem Grundsaze der Uebereinstimmung der Schrift mit sich selbst als ächter Inhalt des Christenthums nur das anerkannt werden konnte, was insbesondere der Würde Christi, wie sie nach Manichäischen Begriffen gedacht werden mußte, keinen Eintrag that, zeigt Faustus in folgender Stelle XXXII, 7.: *De Testamento novo sola accipientes ea, quae in honorem et laudem filii majestatis vel ab ipso dicta comperimus, vel ab ejus apostolis, sed jam perfectis ac fidelibus, dissimulavimus cetera, quae aut simpliciter tunc et ignoranter a rudibus dicta, aut oblique et maligne ab inimicis objecta, aut imprudenter a scriptoribus affirmata sunt, et posteris tradita: dico autem hoc ipsum: natum ex femina turpiter, circumcisum judaice, sacrificasse gentiliter, baptizatum humiliter, circumductum a diabolo per deserta, et ab eo tentatum quam misserrime. His igitur exceptis, et si quid ei ab scriptoribus ex Testamento veteri falsa sub testificatione injectum est, credimus cetera, praeci-*

pae crucis ejus mysticam fixionem, qua nostrae animae passionis monstrantur vulnera, tum praecepta salutaria ejus, tum parabolas, cunctumque sermonem deificum, qui maxime duarum praeferens naturarum discretionem, ipsius esse, non venit in dubium [7]). — *Quid ergo peregrinum hoc, aut quid mirum est, si et ego de Testamento novo purissima quaeque legens et meae saluti convenientia ea praetermitto, quae a vestris majoribus inducta fallaciter et majestatem ipsius et gratiam decolorant.* Je mehr in diesem Sinne das Christenthum seiner ursprünglichen Würde zurükgegeben würde, desto mehr sollte es dadurch von allen, ihm aus dem Heidenthum und Judenthum anhängenden, fremdartigen Zusäzen gereinigt, und in seiner Selbstständigkeit und Eigenthümlichkeit aufgestellt werden. Daher war Manes, als Paraklet, der Vollender der wahren Religion, auf welchen kein Anderer mehr kommen konnte. In ihm und durch seine Lehre ging erst über alles, was die frühere Zeit, so weit sie Wahrheit enthielt, doch wenigstens so häufig in Symbolen und Allegorien verhüllt hatte, das wahre Licht und das volle Bewußtseyn auf. *Tu praecipue*, sagt Augustin XV, 6. zu Faustus, *Manichaeum ob hoc praedicas, quod non ad talia* (Symbole und Allegorien) *dicenda, sed potius ad solvenda ultimus venerit, ut et figuris antiquorum apertis, et suis narrationibus ac disputationibus evidenti luci prolatis, nullo se occultaret aenigmate. Addis etiam praesumtionis hujus causam, quod videlicet antiqui, ut figuras hujusmodi vel viderent, vel agerent,*

---

7) Diese Hochschäzung der Bergrede (denn diese ist doch wohl in dem obigen Zusammenhange unter dem *cunctus sermo deificus* zu verstehen) bezog sich hauptsächlich auf die Stelle Matth. 7, 18., in welcher die Manichäer ihren Dualismus klar ausgesprochen fanden.

vel dicerent, sciebant istum postea venturum, per quem cuncta manifestarentur, ille autem, qui sciret, post se neminem affuturum, sententias suas nullis allegoricis ambagibus teneret [8]).

Es ist schon in den angeführten Stellen ziemlich deutlich ausgesprochen, wodurch die Manichäer ein solches Verfahren mit den schriftlichen Urkunden des Christenthums begründeten. Sie machten es als ein Recht der Vernunft geltend, zu prüfen, was als Wahrheit anerkannt werden sollte. Nur die das Kriterium der Wahrheit in sich tragende, oder die durch die Manichäische Lehre erleuchtete, durch den Paraklet in die Wahrheit eingeweihte Vernunft sollte bestimmen können, was als ächter Inhalt des Christenthums anzusehen sey. *Nobis paracletus, ex novo Testamento promissus, perinde docet, quid ex eodem accipere debeamus, et quid repudiare.* Faustus XXXII, 6. Sie rechtfertigten aber ihr Verfahren den Christen gegenüber noch durch besondere Gründe:

1. Sie behaupteten, in Beziehung auf das N. T. nichts anders zu thun, als was sich die Christen selbst gegen das A. T. erlauben. Darauf beruft sich Faustus XXXII, 1. f. Er wirft die Frage auf: Ob aus der Annahme des Evangeliums folge, daß man alles in demselben Enthaltene glauben müsse? Auch die Christen glauben ja deswegen, weil sie das A. T. annehmen, nicht alles, was in demselben geschrieben ist. Außer den Weissagungen, die den Juden einen künftigen König verkündigten, welchen die Christen für Jesus halten, und einigen Vor-

8) Mit dieser Behauptung der Manichäer steht allerdings, wie Augustin mit Recht bemerkt, die bei Manes so vorherrschende symbolisch-mythische Darstellungsweise in einem gewißen Widerspruch. Allein außer dem schon oben S. 350. Bemerkten kommt noch in Betracht, daß die von Manes offen gelehrte Wahrheit auch als der Schlüssel seiner eigenen Allegorien und Symbole angesehen werden muß.

schriften für das bürgerliche Leben, dergleichen die Gebote des Decalogus sind: du sollst nicht tödten, nicht ehebrechen, verwerfen die Christen alles Uebrige. Warum sich also nicht auch die Manichäer in Ansehung des N. T. nur an den reinsten Inhalt desselben halten dürfen? *An si patris Testamentum habet aliqua, in quibus parum debeat audiri: patris enim esse vultis judaicam legem, cujus novimus, quam multa vobis horrorem, quam multa pudorem faciant, ut, quantum ad animum, jamdudum ipsi judicaveritis, eam non esse sinceram: quamvis pater ipse, ut creditis, digito suo eam vobis, partim Moyses scripserit, fidelis et integer: solius filii putatis Testamentum non potuisse corrumpi, solum non habere aliquid, quod ex se debeat improbari? — Desinite jam proinde id a nobis exigere in Testamento novo, quod vos non servatis in veteri. — Liceat tantundem et nobis in Testamento novo per paracletum, quantum vobis in veteri licere ostenditis per Jesum.*

2. Sie hielten die Schriften des N. T. nicht für Werke der unmittelbaren Jünger Jesu, oder nahmen wenigstens an, sie seyen, wenn auch von ächten Jüngern Jesu verfaßt, doch von judaisirenden Schriftstellern so verfälscht worden, daß sie ohne die strengste Scheidung des Aechten und Unächten nicht als Urkunden des Christenthums angesehen werden können. Dieser Angriff auf die Authentie und Integrität der Schriften des N. T. traf zunächst und in seiner ganzen Stärke die Evangelien, bei welchen ihnen schon die Ueberschrift (*κατὰ Ματϑ. etc.*) den klaren Beweis an die Hand zu geben schien, daß sie nicht von den Jüngern Jesu selbst, deren Namen sie führen, verfaßt seyen. Faustus sagt **XXXII, 2.** vom Testamente des Sohns: *Nec ab ipso (filio) scriptum constat, nec ab ejus apostolis, sed longo post tempore a quibusdam incerti nominis viris, qui, ne sibi non haberetur fides scribenti-*

bus, quae nescirent, partim apostolorum nomina, partim eorum, qui apostolos secuti viderentur, scriptorum suorum frontibus indiderunt, asseverantes, secundum eos se scripsisse, quae scripserint. Quo magis mihi videntur injuria gravi affecisse discipulos Christi, quia, quae dissona iidem et repugnantia sibi scriberent, ea referrent ad ipsos, et secundum eos haec scribere se profiterentur Evangelia, quae tantis sint referta erroribus, tantis contrarietatibus narrationum simul ac sententiarum, ut nec sibi prorsus, nec inter se ipsa conveniant. Quid ergo aliud est, quam calumniari bonos, et Christi discipulorum concordem coetum in crimen devocare discordiae? Quae quia nos legentes animadvertimus cordis obtutu sanissimo, aequissimum judicavimus, utilibus acceptis ex iisdem, id est, iis, quae et fidem nostram aedificent, et Christi Domini atque ejus patris omnipotentis Dei propagent gloriam, celera repudiare, quae nec ipsorum majestati, nec fidei nostrae conveniant. Vgl. **XXXII**, 3.: *Multa a majoribus vestris eloquiis Domini nostri inserta verba sunt, quae nomine signata ipsius cum ejus fide non congruant, praesertim quia, ut jam saepe probatum a nobis est, nec ab ipso haec sunt, nec ab apostolis ejus, sed multa post eorum assumtionem a nescio quibus, et ipsis inter se non concordantibus semijudaeis per famas opinionesque comperta sunt, qui tamen omnia eadem in apostolorum Domini conferentes nomina, vel eorum, qui secuti apostolos viderentur, errores ac mendacia sua secundum eos se scripsisse mentiti sunt.* Vgl. **XVII, 1.** Wenn sie daher auch namentlich in den Reden Jesu noch etwas Aechtes voraussezten, und in dieser Beziehung, um des Evangeliums willen, die Evangelien völlig zu verwerfen, nicht den Schein haben wollten, so waren ihnen doch die Schriften im Ganzen unächte und untergeschobene. Die Apostelgeschichte verwarfen sie gera-

dezu, weil sie die Thatsache erzählte, durch welche nach dem christlichen Glauben die Verheißung des Paraklets schon vor Manes in Erfüllung gegangen war, Aug. Contra Adim. c. 17. Das mildeste Urtheil erfuhren die Paulinischen Briefe, deren Inhalt in vielen Stellen die Manichäer besonders ansprechen mußte. Da sie aber auch hier auf sehr vieles stießen, was mit ihrem Systeme nicht in Einklang zu bringen war, so hatten sie auch hier die Auskunft bereit, die Briefe enthalten auch Nicht-paulinisches, wenn man nicht etwa lieber in Paulus selbst noch manches Ungeläuterte, noch vom Judenthum ihm Anhaftende, voraussezen wolle. So äußert sich wenigstens Faustus XI, 1.: *Quia vobis ita placet, qui nunquam sine stomacho auditis, aliquid esse in apostolo cauponatum, ne hoc quidem nobis sciatis esse contrarium. Siquidem haec vetus videatur esse et antiqua opinio Pauli de Jesu, cum eum et ipse David filium putaret* (Rom. I, 3.), *ut ceteri, quod tamen ubi falsum didicit, interpolat et infirmat, scribensque ad Corinthios: Nos, inquit, neminem novimus secundum carnem etc.* II. Cor. 5, 16. — *Quod si ita est, quid ergo et nos indignum facimus, si novam et meliorem Pauli tenentes confessionem, veterem illam ac deteriorem projiciamus? — Verumtamen, si ejus est et prior illa sententia, nunc emendata est, sin fas non est Paulum inemendatum dixisse aliquid unquam, ipsius non est.* Daß sie diesen leztern Fall öfters annahmen, versichert Augustin Contra Faust. XXXIII, 6. *Quid vobis, faciam, quos contra testimonia scripturarum ita obsurdefecit iniquitas, ut quidquid adversum vos inde prolatum fuerit, non esse dictum ab apostolo, sed a nescio quo falsario sub ejus nomine scriptum esse, dicere audeatis?* Dieser Betrug, der überhaupt an den Schriften des N. T. ausgeübt worden seyn sollte, bezwekte nichts anders, als die Vermischung des Judenthums mit

der reinen Lehre des Evangeliums. *Volunt enim nescio quos corruptores divinorum librorum ante ipsius Manichaei tempora fuisse. Corrupisse autem illos, qui Judaeorum legem evangelio miscere cupiebant.* Aug. **De util. cred. c. 3.**

Die leitende Idee dieses kritischen Verfahrens war, wie auch aus allen diesen Stellen hervorgeht, die Reinigung des Christenthums von allem Heidnischen und Jüdischen. Dadurch sollte zugleich alles aus ihm ausgeschieden werden, was in ihm noch von einer Einwirkung des bösen Princips herrührte, und in den geistigen Character des Christenthums noch ein unreines, materielles Element einmischte. Denn der Gegensaz des Geistes und der Materie, des Lichts und der Finsterniß, des Guten und Bösen, war der höchste Gesichtspunct, aus welchem das Verhältniß des N. T. zum A., des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum betrachtet werden sollte, und als der ächteste und ursprünglichste Inhalt des Christenthums konnte nur das gelten, worin sich das Manichäische Lichtprincip in seiner Reinheit darstellte. Wie nämlich Manes, sagt Titus von Bostra in der Vorrede zum dritten Buch seiner Schrift gegen die Manichäer, die Schriften des A. T. dem bösen Princip (τῇ πρὸς αὐτοῦ λεγομένῃ κακίᾳ) zuschrieb, so sollten die Evangelien und die übrigen Schriften des N. T. wie er meinte, von dem guten Gott gegeben seyn, aber nicht einmal diese, behauptete er, der Meister der Lästerung, seyen von dem Einflusse des entgegengesezten Gottes ganz rein geblieben, auch in ihnen finde sich, wie durch eine Mischung vieles von der sogenannten Hyle, alles dieß müsse entfernt werden, damit rein für sich bleibe, was er dem guten Princip zuschreiben zu dürfen meint. Indem er nun nach seiner Meinung die Wiederherstellung der heiligen Schriften unternahm, und deswegen hauptsächlich der Paraklet zu seyn behauptete, verwarf er das Meiste, und ließ nur weniges

stehen, was ganz aus dem Zusammenhang mit dem Verwandten gerissen war. Was eine so gewaltsam eingreifende Hand noch zurükließ, sagt uns derselbe Schriftsteller III, 1. weiter: „Daß die Manichäer die Evangelien zu ehren behaupten, geschieht nur zum Schein, würden sie wirklich die Evangelien ehren, so dürften sie doch sie nicht beschneiden, nicht Theile derselben hinwegnehmen, nicht Anderes hinzuthun, und nach ihrem Sinne Zusäze zu den Evangelien machen. Ihre Zunge kennt diese Evangelien nicht, aus ihren Vorlesungen sind sie verbannt, sie haben hinzugeschrieben, was sie wollten, und hinweggelassen, was ihnen gut dünkte, und zulezt ist es nur noch der Name, mit welchem sie, auch hierin lügnerisch, den Evangeliencodex das Evangelium nennen, nachdem sie diesen Codex so wenig erhalten, sondern vielmehr einen andern Codex von Schriften, in welchen das Evangelium bis auf den Namen verschwunden ist, nach ihrem eigenen Plan sich gemacht haben. Sie haben weit mehr, als alle Andere, die Evangelien mishandelt, Andere nehmen sie nicht an, aber indem sie sie nicht annehmen, verderben sie sie auch nicht, sondern sie verwerfen sie blos, treten aber ihren Inhalt nicht mit Füßen. Diese aber haben unter dem Scheine, sie anzunehmen, sie mit Füßen getreten, verhöhnt und ihren Inhalt verfälscht, und gethan, was Zauberer und schädliche Menschen zu thun pflegen. Wenn jene nicht glauben, so ist es bloßer Unglaube, sie lassen sich in keine Untersuchungen über das ein, was sie nicht glauben, diese aber unternehmen es, mitten unter den Christen auftretend, die Harmonie der Schriften aufzuheben, sie lösen den Zusammenhang auf durch selbst ersonnene Lehren, und gebrauchen den Namen des Evangeliums nur als Mittel des Betrugs.“

Es war in der That ein völlig rationelles Verhältniß, in das sich die Manichäer, bei einer so freien Behandlung

der Urkunden des Christenthums, zum Christenthum sezten. Sie wollten zwar das Christenthum keineswegs verwerfen, den Glauben an Christus nicht aufheben, Christus sollte auch nach ihrer Ueberzeugung das Princip der religiösen Erkenntniß seyn, was sie aber als Wahrheit im Christenthum anerkannten, was sie in Ansehung der Person Christi glaubten, und als Inhalt seiner Lehren annahmen, bestimmten sie durchaus nur nach der Idee, die sie sich nach den Grundsäzen ihres Dualismus über das Wesen des Christenthums gebildet hatten. Da aber die Quelle dieser Idee die Lehre Mani's war, so scheinen sie an die Stelle der in den Schriften und in der Lehre des N. T. verworfenen äußern Auctorität nur eine andere äußere Auctorität gesezt zu haben, bei welcher dieselbe Frage, die sie in Ansehung der Schriften des N. T. erhoben, wiederkehrte, welchen Glauben sie verdiene? Diese Einwendung berührt Augustin Contra Faust. XIII, 4.: *Manichaeus vester apostolum Christi se dicit. — Huic vos de Christo quare credidistis? Quemnam testem vobis sui apostolatus adduxit? Nomenque ipsum Christi — cur iste invasit, cur usurpavit, qui prophetis Hebraeis vos vetat credere? Ne diceretur ei: Mentiris, protulerit vobis aliquos prophetas, secundum assertionem suam Christum praenunciantes: quid facietis ei, qui — neque ipsis, neque illi credere voluerit?* Allein Manes selbst scheint doch, wie schon bemerkt worden ist, obgleich freilich gerade hierüber keine bestimmteren Zeugnisse vorhanden sind, den Glauben an seine Lehre nicht auf äußere Beweise zur Beglaubigung seiner göttlichen Sendung, sondern nur auf ihre reinere, der Vernunft einleuchtende Wahrheit gestüzt zu haben. Indem er sich Apostel Jesu Christi nannte, berief er sich dafür nur auf die heilbringenden, aus der ewigen Quelle des Lebens geflossenen Worte, die er mitzutheilen hatte. Seine Lehre sollte die wahre seyn, weil sie Fragen beantwortete,

die die nach Wahrheit forschende, die speculirende Vernunft nicht unbeantwortet lassen konnte, Bedürfniße befriedigte, die tief in der Natur des menschlichen Geistes gegründet zu seyn schienen. Es ist daher doch eigentlich immer nur die Auctorität der Vernunft, die Manes und seine Schüler der äußern Auctorität der in den Urkunden des Christenthums enthaltenen Lehre entgegensezten, und die sie zu berechtigen schien, mit demselben Selbstvertrauen, das allen rationalistischen Gegnern des Christenthums eigen ist, auf die Christen, als Anhänger eines blinden Auctoritätsglaubens, herabzusehen, der ihnen eine Verachtung des göttlichen Geschenkes der Vernunft zu seyn schien. *Tu, qui temere omnia credis*, hält der Manichäer Faustus, zur Ehrenrettung der Vernunft, Augustin entgegen **XVIII, 3.**, *qui naturae beneficium, rationem, ex hominibus damnas, cui, inter verum falsumque judicare, religio est, cuique, bonum a contrario separare, non minus formidini est, quam infantibus lamiae, quid facturus eris, cum te in capitali hujus* (Matth. 5, 18.) *angustiam necessitas coget?* Was Augustin von allen Häretikern behauptet (De utilitate credendi c. 15.), daß sie zwar zum Glauben an Christus auffordern, aber es dabei für unwürdig erklären, ohne Vernunft zu glauben, gilt vorzugsweise von den Manichäern, von welchen Augustin in derselben Schrift (c. 1.) sagt, daß sie *sacrilege ac temere invehantur in eos, qui catholicae fidei auctoritatem sequentes, antequam illud verum, quod pura mente conspicitur, intueri queant, credendo praemuniuntur, et illuminaturo praeparantur Deo. Nosti enim, Honorate, non aliam ob causam nos in tales homines incidisse, nisi quod se dicebant, terribili auctoritate separata, mira et simplici ratione eos, qui se audire vellent, introducturos ad Deum, et errore omni liberaturos. Quid enim me aliud cogebat, annos fere novem spreta religione, quae mihi puerulo a parentibus*

insita erat, homines illos sequi ac diligenter audire, nisi quod nos superstitione teneri, et fidem nobis ante rationem imperari dicerent, se autem nullum premere ad fidem, nisi prius discussa et enodata veritate? Quis non his pollicitationibus illiceretur, praesertim adolescentis animus cupidus veri, etiam nonnullorum in schola doctorum hominum disputationibus superbus et garrulus (man vgl., was Augustin De duab. anim. c. 9. über seine damalige Vorliebe für den Manichäismus sagt), *qualem me tunc illi invenerunt, spernentem scilicet quasi aniles fabulas, et ab eis promissum apertum et sincerum verum tenere atque haurire cupientem? Sed quae rursum ratio revocabat, ne apud eos penitus haererem, ut me in illo gradu, quem vocant auditorum, tenerem, ut hujus mundi spem atque negotia non dimitterem, nisi quod ipsos quoque animadvertebam, plus in refellendis aliis disertos et copiosos esse, quam in suis probandis firmos et certos manere?* [9]). Vgl. c. 9.: *Profitentur hoc omnes haeretici (sequi viam catholicae disciplinae), negare non possunt, sed ita, ut eis, quos illeciant, rationem se de obscurissimis rebus polliceantur reddituros, eoque Catholicam maxime criminantur, quod illis, qui ad eam veniunt, praecipitur, ut credant, se autem non jugum credendi imponere, sed docendi fontem aperire, gloriantur. Quid, inquis, dici potuit, quod ad eorum laudem magis pertineret? Non ita est. Hoc enim faciunt, nullo robore praediti, sed ut aliquam concilient multitudinem nomine rationis. Qua promissa naturaliter anima gaudet humana, nec vires*

---

9) Von dem hohen Selbstvertrauen, mit welchem die Manichäer sich für die vom Licht der Vernunft Erleuchteten hielten, zeugt auch, was sie von einem solchen, der von ihrer Secte wieder abfiel, zu sagen pflegten: *lumen per illum transitum fecit.* Aug. De ut. cred. 1.

suas valetudinemque considerans, sanorum escas appetendo, quae male committuntur, nisi valentibus, irruit in venena fallentium. Nam vera religio, nisi credantur, quae quisque postea, si se bene gesserit, dignusque fuerit, assequatur atque percipiat, omnino sine quodam gravi auctoritatis imperio iniri recte nullo pacto potest. Was Augustin diesen Häretikern gegenüber in der genannten Schrift De utilitate credendi über das Bedürfniß des Menschen (oder der Menschen, wie sie gewöhnlich sind), sich in Sachen der Religion auf eine gegebene Auctorität zu stützen, bemerkt, ist größtentheils sehr treffend und richtig. Noch tiefer faßt Augustin die Frage, um die es sich hier handelt, in der kurzen Erinnerung auf, mit welcher er die lange Verhandlung mit dem Manichäer Faustus L. XXXIII. schließt: *Si quasi ratione movemini, primum cogitetis, quinam sitis, quam minus idonei ad naturam, non dicam Dei, sed animae vestrae comprehendendam, sane quemadmodum velle aut voluisse vos dicitis certissima ratione, non vanissima credulitate: quod cum minime potueritis (sine dubio enim, quamdiu tales estis, nullo modo poteritis), illud saltem, quod omni humanae menti est naturaliter insitum, si modo id perversae opinionis pravitate non turbetur, Dei naturam atque substantiam incommutabilem omnino incorruptibilem cogitate vel credite, et Manichaei continuo non eritis, ut aliquando et Catholici esse possitis.* So mag es denn allerdings auch bei diesen Häretikern eine Verkennung der natürlichen Unzulänglichkeit der Vernunft, wie sie erst mit dem Christenthum in dem Menschen zum Bewußtseyn kommt, gewesen seyn, was sie mit einem so hohen Vertrauen auf das natürliche Licht erfüllte, aber eben deswegen wird uns auch diese ganze Erscheinung weit begreiflicher, wenn wir, was sich uns immer klarer herausstellt, dabei in Erwägung ziehen, daß diese sogenannten Häretiker, wie so manche an-

dere, eigentlich gar nicht unter die christlichen Secten zu rechnen sind.

Da die Manichäer die religiöse Ueberzeugung nur von Gründen der Vernunft abhängig machen wollten, so konnten die gewöhnlichen, auf äußern Thatsachen beruhenden Beweisgründe für die Wahrheit und Göttlichkeit des Christenthums, Wunder und Weissagungen, in ihren Augen keinen Werth haben. Sie sahen hierin nur eine Herabwürdigung des Christenthums, ein Mißtrauen gegen die innere Kraft seiner Wahrheit. *Enervis fidei confessio est, in Christum sine teste et argumento non credere. — Fidei simplicitatem destruitis, indiciis eam ac testibus fulciendo.* Faustus bei Augustin XII, 1. Was

1. die Wunder betrifft, so scheinen sie die Realität der Wunder Jesu nicht geläugnet zu haben, wie wir aus Aug. Contra Faust. XXVI, 2. sehen: *Si, quid cuique per naturam liceat, quaeritur, circa omnia id quaeri deberet, quae Jesus gessit, non circa mortem tantummodo ipsius. Nam et caecum a nativitate lumen videre natura non sinit, quod tamen Jesus potenter operatus videtur erga hujus generis caecos, adeo ut Judaei ipsi exclamarent, ab initio seculi nunquam fuisse visum, ut aliquis aperuisset oculos caeci nati: manum aridam sanasse, vocem aut verbum privatis his per naturam redonasse, mortuis et in tabem jam resolutis corporibus, compage reddita, vitalem redintegrasse spiritum, quem non ad stuporem adducat, et cogat quodammodo minime credere, cogitantem, quid liceat, quidve non liceat per naturam? Quae tamen omnia nos communiter facta ab eodem credimus Christiani, non consideratione jam naturae, sed potestatis tantum et virtutis Dei.* Was jedoch hiemit zugegeben ist, ist nur scheinbar, da hier der Doketismus der Manichäer eingreift. Welche Beweiskraft konnten die Wunder Jesu für den christlichen Glauben haben, wenn sie keine Realität hatten, wie alles, was Je-

sus that, nur zum Schein geschehen waren? Noch weniger legten sie

2. dem Beweis aus den Weissagungen irgend ein Gewicht bei. Sie läugneten vor allem nach ihrer Ansicht vom A. T., daß das A. T. an Jesu in Erfüllung gegangene Weissagungen enthalte, wenn aber auch das A. T., behaupteten sie weiter, solche Weissagungen enthalten würde, so würden sie doch für den christlichen Glauben nichts beweisen können. Nur für die vom Judenthum zum Christenthum Uebertretenden können die Weissagungen der Propheten, wie Faustus bei Aug. **XIII, 1.** f. zu zeigen sucht, einigen Werth haben, für alle Andere aber keinen. *Porro autem nos natura gentiles sumus — ex his postea sumus ad Christianismum conversi, non ante effecti Judaei, ut merito Hebraeorum prophetarum sequeremur fidem, euntes ad Christianismum, sed sola exciti fama et virtutum opinione atque sapientia liberatoris nostri, Jesu Christi. Unde si mihi, adhuc in paterna religione moranti, praedicator adveniens Christum vellet ex prophetis insinuare, hunc ego protinus dementem putarem, qui gentili mihi et longe alterius religionis homini de magis dubiis dubia conaretur adstruere. Quid ergo opus erat, nisi ut ante prophetis mihi credendum esse persuaderet, et tunc per prophetas Christo? Quod ipsum ut fieret, opus item erat aliis prophetis, qui pro istis facerent fidem. Quapropter si tu Christum per prophetas accipiendum putas, prophetas per quem accipies? — Ita nihil ecclesiae christianae Hebraeorum testimonia conferunt, quae magis constat ex gentibus, quam ex Judaeis. Sane si sunt aliqua, ut fama est, Sibyllae de Christo praesagia, aut Hermetis, quem dicunt trismegistum, aut Orphei, aliorumque in gentibus vatum, haec nos aliquanto ad fidem juvare poterunt, qui ex gentibus efficimur Christiani. Hebraeorum vero testimonia nobis etiam, si sint vera, ante fidem inuti-*

lia sunt, post fidem supervacua, quia ante quidem eis credere non poteramus, nunc vero ex superfluo credimus.

Schon durch die absprechenden Urtheile, die die Manichäer über die Authentie und Integrität der neutestamentlichen Schriften fällten, mußte den Vertheidigern des katholischen Christenthums das historische Fundament desselben völlig untergraben scheinen. Gleichwohl waren die Manichäer damit noch nicht zufrieden, und glaubten ihr Werk, die Construction eines Manichäischen Christenthums, nur zur Hälfte vollendet zu haben, wenn sie nicht noch einen weiteren Schritt gethan hätten. Bey allen Zweifeln, durch welche die Glaubwürdigkeit der neutestamentlichen Schriften erschüttert war, hätten doch immerhin noch die Hauptthatsachen der Geschichte Jesu in ihrer historischen Wahrheit anerkannt werden können. Darum sollte nun auch diese Seite des Christenthums nicht unangefochten bleiben, und was schon der Rationalismus der Manichäer in Beziehung auf die Schriften unternommen hatte, ihr Dokerismus in Ansehung der Geschichte Jesu vollenden.

Wie die Gnostiker sprachen auch die Manichäer, nur, wie überhaupt, so auch hier, noch entschiedener und durchgreifender, als jene, dem Leben Jesu alle objective Realität ab, seine ganze Erscheinung sollte bloßer Schein gewesen seyn. Daß schon Manes selbst diese doketische Ansicht von der Geschichte Jesu hatte, sehen wir aus den uns erhaltenen Bruchstüken seiner Briefe (s. **Fabric. Bibl. Ed. Harl. Vol. VII. p. 315. f.**), die gerade davon handeln. „Die einfache und wahre Natur des Lichts (schreibt Manes an einen gewißen Zebenas) ist Eine, und seine Wirksamkeit eine und dieselbe. Denn das Licht leuchtete in der Finsterniß, und die Finsterniß nahm es nicht an. Es berührte das Wesen des Fleisches nicht, sondern umgab sich nur mit einem Schattenbilde des Fleisches, damit es nicht durch

das Wesen des Fleisches überwältigt, leidensfähig und vergänglich gemacht werde, indem die Finsterniß seine Lichtwirksamkeit aufheben würde. Wie litt es nun, da weder die Finsterniß Gewalt über dasselbe hatte, noch seine Wirksamkeit verdunkelt wurde?" „Der Sohn des ewigen Lichts, heißt es in dem Fragment des Briefs an den Scythianus, offenbarte sein eigenthümliches Wesen auf dem Berge, er hatte nicht zwei Naturen, sondern Eine im Sichtbaren und Unsichtbaren." In dem Brief an den Saracenen Kudarus berief sich Manes für seinen Doketismus auf Joh. 8, 59. „Als die Juden einst Christus steinigen und ihre frevelhafte Kühnheit durch die That äußern wollten, zeigte der Sohn des höchsten Lichts seine Natur, er ging mitten durch sie hindurch, ohne gesehen zu werden, denn die immaterielle Gestalt, die die Gestalt des Fleisches bildlich darstellte, war nicht sichtbar, konnte auf keine Weise angetastet werden, weil die Materie mit dem Immateriellen keine Gemeinschaft hat, wenn auch eine Gestalt des Fleisches gesehen wurde." Am stärksten sprach sich Manes in dem Briefe an Odas gegen die christliche Lehre von Christus aus: „Wenn die Galiläer von zwei Naturen reden, die Christus haben soll, so brechen wir in ein lautes Gelächter darüber aus, daß sie nicht wissen, daß die Natur des Lichts sich nicht mit einer andern Natur, mit der Materie, vermischt, sondern rein ist, und sich mit einer andern Natur nicht zur Einheit verbinden kann, wenn auch eine solche Vereinigung stattzufinden scheint. Der Name Christus ist eine misbräuchliche Benennung, die weder eine Art noch eine Natur bezeichnet. Das höchste Licht zeigte, mit seinem eigenen Wesen vereinigt, in den materiellen Körpern einen Körper, an und für sich ist er (Christus) durchaus nur Eine Natur." Schon hieraus erhellt, daß die Manichäer in der ganzen Erscheinung Jesu nur eine Scheingestalt sehen konnten, doch hatte auch dieser Doketismus, was die einzelnen Mo-

mente der Geschichte Jesu betrifft, noch gewiße Grade. Am anstößigsten mußte ihnen die Vorstellung eines auf menschliche Weise gebornen Erlösers seyn. Die Geburt in's fleischliche Leben war nach ihrer Ansicht etwas so Materielles und Unheiliges, daß sie selbst die von den Gnostikern angenommene Scheingeburt mit ihrer Idee des Erlösers nicht vereinigen zu können glaubten. *Absit,* lassen die Acta disp. Arch. c. 47. den Manes sagen, *ut Dominum nostrum Jesum Christum per naturalia pudenda mulieris descendisse confitear.* Das Unwürdige dieser Vorstellung, *ex utero natum credere Deum, et Deum Christianorum,* wie Faustus bei Aug. III, 1. sich ausdrükt, ist ein Hauptgegenstand der Polemik des Faustus gegen den christlichen Lehrbegriff. Die Manichäer beriefen sich außer dem schon erwähnten allgemeinen Grund für ihre Behauptung, daß Christus nicht geboren sey, auch auf mehrere besondere, aus dem N. T. selbst genommene Gründe, daß Jesus sich selbst keine menschliche Geburt beigelegt, vielmehr erklärt habe, er sey nicht von dieser Welt, gesendet, nicht geboren, vom Vater ausgegangen, vom Himmel herabgekommen, seine Mutter und seine Brüder seyen nur die, die den Willen seines Vaters thun (Matth. 12, 50.). Die Evangelisten, die seine Geburt und Genealogie melden, haben, wie sie selbst sagen, Jesum erst lange nach seiner vorgeblichen Geburt kennen gelernt, die beiden Genealogien bei Matthäus und Lucas lassen sich nicht mit einander vereinigen, Marcus und Johannes erwähnen im Anfange ihrer Evangelien nichts von einer Geburt, Marcus nenne Jesus Christus, gleichsam um den Matthäus zu tadeln, der ihn den Sohn Davids nennt, den Sohn Gottes, Johannes das ewige Wort, das bei Gott war, u. s. w. Faustus bei Aug. III, 1. VII, 1. XXIII, 1. f. Evod. De fide c. 25. Acta disp. Arch. c. 47. Nur um die streitenden Ansichten so viel möglich auszugleichen, und um sich mit dem

Gegner in einer vermittelnden Vorstellung vereinigen zu können, will Faustus XXIX, 1. eine Scheingeburt zugeben. *Vos pro certo puerperium fuisse creditis, et utero muliebri portatum. Aut si ita non est, fatemini et vos, quia hoc etiam imaginarie sit factum, ut videretur natus, et omnis nobis erit profligata contentio.* Wie wenig dies ernstlich gemeint war, zeigt die Antwort Augustins c. 3.: *Verumtamen quaero ab eis, si nostra contentio terminatur, cum hoc dixerimus, cur hoc ipsi non dicunt: cur ipsi mortem non veram, sed imaginariam Christi affirmant: nativitatem autem non saltem talem, sed prorsus nullam dicere delegerunt? — An quia mortem simulare, honestum est, nativitatem autem etiam simulare, turpe est?* Die Gnostiker legten, indem sie eine wirkliche Geburt Christi nicht zugaben, um so mehr Gewicht auf die Taufe am Jordan. Die Manichäer wollten sich zwar zu einem durch die Taufe gewordenen Sohn Gottes noch eher verstehen, als zu einem von der Maria gebornen. *Nos quamvis de hac sententia nemo prorsus dejiciat, ex Deo accipiendi filium Dei, tamen ut multum imprudentiae concedamus, ut adigamur et falsis credere, ex Jordane nobis erit factus Jesus Dei filius, quam natus ex utero mulieris,* erklärt Faustus XXIII, 3. Wie entschieden sie aber auch die Taufe Christi verwarfen, erhellt aus eben dieser Stelle. Nach XXXII, 7. ist auch die Taufe eine der Hoheit des Sohnes unwürdige Erniedrigung, und Manes selbst behauptet in den Acta disp. Arch. c. 50., daß der Sohn Gottes für seine Ankunft auf der Erde weder Taube noch Taufe nöthig hatte, so wenig als Mutter und Brüder. Mit der Läugnung der Geburt fiel auch alles Andere hinweg, was dem Leben Christi die Bedeutung eines wirklichen Menschenlebens geben konnte. Das Höchste, was der Manichäer annimmt, ist, wie Faustus XXVI, 1. sagt: *Ab initio, sumta hominis similitu-*

dine, omnes humanae conditionis simulavit affectus. Nur zum Schein hatte er einen Körper, zum Schein geschah alles, was er that und litt, sein Körper war nicht verwundbar und sterblich. **Contra Faust. XIV, 1. fg. XVI, 11.** Vgl. die obigen Fragmente aus Manes Briefen, und Titus von Bostra **III, 19.** Auch der Tod Jesu und das mit demselben verbundene Leiden Jesu war nichts als Schein. *Nos specie tenus passum confitemur, nec vere mortuum,* sagt Faustus **XXIX, 1.**, was Augustin c. **2.** weiter so erklärt: *Sed illud est, quod magiae simile dicimini asserere, quod passionem mortemque ejus specie tenus factam et fallaciter dicitis adumbratam, ut mori videretur, qui non moriebatur.* Christus war nur *simulator carnis et mortis et vulnerum et cicatricum* **XVI, 11.** Alles, was sich auf sein Leiden und seinen Tod bezog, geschah nur mit täuschendem Schein **XIV, 11.** Denn, wie Manes selbst in dem zweiten Fragment des Briefs an Zebenas (**Fabr. B. G. Vol. VII. p. 316.**) sagt, die einfache Natur stirbt nicht, und ein Schatten des Fleisches wird nicht gekreuzigt. Er hatte daher stets dieselbe Natur und Wirksamkeit des Lichts, die durch das Schattenbild des Fleisches, das seine Natur nicht überwältigen konnte, nichts litt. Auch dieses Scheinleiden war eine Veranstaltung des Fürsten der Finsterniß, wie wenigstens Secundinus in der **Epist. ad August.** es darstellt: *Illud vero, quam audacter molitus sit (pessimus), non ignoras, ut Domino, optimum semen seminanti, ille zizania miscuerit, et tanto pastori Scariotem rapuerit, et ut ad ultimum crucis supplicium veniretur, in perniciem ipsius scribas pharisaeosque accenderit, ut Barrabam dimittere clamarent, et Jesum crucifigerent. Evasimus igitur,* sezt Secundinus hinzu, *quia spiritalem secuti sumus salvatorem: nam illius tantum eruperit audacia, ut, si noster Dominus carnalis foret, omnis nostra fuisset*

spes amputata. Nach einem bei Evodius **De fide c. 28.** aus Mani's **Epist. fund.** erhaltenen Fragmente aber hatte der Fürst der Finsterniß das Leiden Jesu nur zu seinem eigenen Verderben veranstaltet. Denn obgleich Jesus zu leiden schien, so war es doch der Fürst der Finsterniß, der mit seinen Genossen alles litt. *Inimicus quippe*, sagt Manes, *qui eundem salvatorem, justorum patrem, crucifixisse se speravit, ipse est crucifixus, quo tempore aliud actum est, atque aliud ostensum. Princeps itaque tenebrarum affixus est cruci, idemque spineam coronam portavit cum suis sociis, et vestem coccineam habuit, acetum etiam et fel bibit, quod quidam Dominum potasse arbitrati sunt, atque omnia, quae hic sustinere visus est, tenebrarum ducibus irrogata sunt, qui clavis etiam et lancea vulnerati sunt.* Ohne Zweifel haben wir hier nur eine poetische Schilderung der vernichtenden Folgen, die das Leiden Jesu, indem es die Erlösung der Lichtseele aus der Gewalt der Finsterniß bewirkte, für den Fürsten des Reichs der Finsterniß herbeiführte. Obgleich nemlich das Leiden Christi nur ein Scheinleiden war, so hatte es doch einen reellen Zwek, sofern es durch die Anschauung, die es gab, dazu diente, das Leiden, welchem die Lichtseele in der materiellen Welt unterworfen ist, und die Erlösung, welcher sie entgegenstreben soll, im Menschen zum Bewußtseyn zu bringen. *Hoc ergo sentimus*, gibt der Manichäer Fortunatus in der **Disp. I.** mit Augustin als Manichäische Ansicht vom Todesleiden Jesu an, *de nobis, quod et de Christo, qui cum in forma Dei esset constitutus, factus est subditus usque ad mortem, ut similitudinem animarum nostrarum ostenderet. Et quemadmodum in se mortis similitudinem ostendit, et se a patre esse de medio mortuorum resuscitatum, eo modo sentimus et de animabus nostris futurum, quod per ipsum poterimus ab hac morte liberari, quae aut aliena*

est a Deo, aut si propria Dei, et misericordia ejus cessat, et liberatoris nomen et opera liberantis. Das ist die mystische Kreuzigung Christi (*crucis Christi mystica fixio*), von welcher Faustus spricht XXXII, 7., als von einem Symbol, durch welches die Leiden und Wunden unserer Seele dargestellt werden. So lange die Seelen in diesem materiellen, leiblichen Leben sich befinden, sind sie in einem Zustande leidensvoller Erniedrigung, der die ihrer Lichtnatur sich bewußte Seele tief verwundet, und sie gleichsam dem Tode preiszugeben scheint, sie sind in dem Leibe, der sie an die Materie bindet, wie gekreuzigt. Wie nun das Todesleiden und der Kreuzestod den leidenden Zustand der Seele darstellt, so bringt die auf den Tod folgende Auferstehung Christi jenen Zustand der Seele zur Anschauung, zu welchem sie sich im Tode des Leibes erhebt, wenn sie von allem sich losreißt, was sie bisher in der materiellen Welt, dem Reiche der Finsterniß, festgehalten hat. Der Tod des Leibes ist, wie die Trennung der Seele vom Leibe, so auch die Auferstehung der Seele zum Leben. Der Zwek, diese so bedeutungsvolle Idee zum lebendigen Bewußtseyn des Menschen zu bringen, und ihm in einem anschaulichen Bilde vor das Gemüth zu stellen, war dem Manichäer wichtig genug, um dem Tode Jesu, auch als einem bloßen Scheintode, einen Werth beizulegen, welchen sie einer Scheingeburt nicht beilegen zu können glaubten. Vgl. Aug. Contra Faust. XXX, 11.: *Hinc est, quod — mors Christi visa sit vel fallax et simulata praedicanda, et non etiam nativitas. Mortem quippe tanquam separationem animae, id est, naturae Dei vestri a corpore inimicorum ejus, hoc est, a figmento diaboli, praedicatis atque laudatis, ac per hoc rem dignam fuisse credidistis, quam Christus, etsi non moriens, tamen mortem simulans, commendaret. In nativitate autem, quia non solvi, sed ligari potius Deum vestrum creditis, hanc nec saltem fallaciter ima-*

ginatum Christum credere voluistis. In diesem Sinne konnte der Tod und die Auferstehung Christi als ein die Hauptidee des ganzen Manichäischen Systems sehr ausdruksvoll bezeichnendes Symbol betrachtet werden, und Manes selbst scheint diese symbolische Bedeutung hervorgehoben zu haben, wie Alexander von Lycopolis c. 24. meldet: *Εἰς ἐπίδειγμα — τὴν θείαν δύναμιν ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ, καὶ αὐτὸν (Χριστὸν) ὑπομεμενηκέναι τὸ πάθημα τοῦτο λέγουσιν, ὥσπερ ἀδυνάτου ὄντος ἐκείνου τοῦτο ποιεῖν* (oder *παθεῖν*), *ὅπερ αὐτὸς ὁ Μανιχαῖος διαπράττεται λόγῳ περὶ τούτου διδάσκων, ὅτι ἡ θεία δύναμις εἰς τὴν ὕλην κατακέκληται, καὶ πάλιν ἀποχωρεῖ· τρόπον αὐτοὶ ἀναπλάττουσι.* An sich zwar ist es unmöglich, daß Christus leidet, aber sein Leiden ist ein Bild des an dem Kreuzesstamme der Materie gleichsam angehefteten Geistes, seine Auferstehung ein Bild des von den Banden der Materie befreiten Geistes. Die Manichäer scheinen sich dieses Symbols, um die Uebereinstimmung ihrer Lehre von Christus mit der christlichen darzuthun, gerne bedient zu haben, da es Alexander auch schon c. 4. in seiner Darstellung der Manichäischen Lehrbegriffs hervorhebt: *Χριστὸν εἶναι νοῦν, ὃν δὴ καὶ ἀφικόμενόν ποτε ἀπὸ τοῦ ἄνω τόπου πλεῖστόν τε τῆς δυνάμεως ταύτης πρὸς τὸν θεὸν λελυκέναι, καὶ δὴ καὶ τὸ τελευταῖον ἀνασταυρωθέντα παρασχέσθαι γνῶσιν τοιῷδε τρόπῳ· καὶ τὴν δύναμιν τὴν θείαν ἐνηρμόσθαι, ἐνεσταυρῶσθαι τῇ ὕλῃ.* Die mit der Idee Christi gegebene höhere Erkenntniß reflectirt und concentrirt sich in dem Bilde seines Kreuzes. Fanden die Manichäer ein wirkliches Leiden und Sterben der Idee Christi unwürdig, so wollte dagegen Alexander auch schon eine solche symbolische Behandlung der Idee Christi, als des Logos, unangemessen finden. *Τὸ δὲ εἰς πράγματος ἐπίδειξιν*, bemerkt er c. 24. zur Beurtheilung der Manichäischen Lehre vom Kreuzestode Christi, *τῷ παθήματι ὑπά-*

γειν τὸν Χριστὸν, πολλῆς ἐστιν ἀμαθίας, εἰς διδασκαλίαν καὶ γνῶσιν τῶν ὄντων τοῦ λόγου ὄντος ὑπάρχον. Dem heidnischen Philosophen schien sich demnach, wenn ich den Sinn dieser Worte richtig verstehe, der göttliche Logos, das Princip der Erkenntniß, nicht einmal im Bilde vermenschlichen zu dürfen.

So löste sich im Manichäismus, der sich uns auch hier, wie wir ihn überhaupt nehmen müssen, als die Steigerung und Vollendung des Gnosticismus darstellt, das ganze Leben Jesu in eine Reihe täuschender Scheinformen auf. Je mehr eine so phantastische Vorstellung, die wir wenigstens in der Gestalt, in welcher sie auf uns gekommen ist, nicht einmal auf einen bestimmten Begriff bringen können, unserer Denkweise widerstrebt, desto mehr dringt sich uns dabei noch die Frage auf, welches religiöse Interesse sie für die Gnostiker und Manichäer haben konnte? Wäre es nicht, wofern sie sich veranlaßt sahen, sich über das Verhältniß ihrer Lehre zur christlichen in einer bestimmten Ansicht auszusprechen, weit natürlicher gewesen, entweder mit den Neuplatonikern, mit Porphyr und Andern, Jesum für einen menschlichen, nur von seinen Verehrern zum Gott erhobenen Weisen zu erklären, oder wenn ihnen diese Vorstellung nicht genügte, einen in der Wirklichkeit erschienenen, in der menschlichen Natur verkörperten göttlichen Aeon in ihm anzuerkennen? Dieser leztern Annahme stellt sich zwar sogleich die bestimmte Behauptung Mani's entgegen: *ὅτι ἡ οὐσία τοῦ φωτὸς ἑτέρα οὐ μίγνυται ὕλῃ* (s. das oben S. 391. angeführte Fragment aus dem Briefe an den Odas). Allein eine Vereinigung und Vermischung der beiden einander entgegengesezten Principien oder Naturen nahm ja doch das Manichäische System an, es beruhte darauf die ganze Lehre von der Weltschöpfung und der Natur des Menschen. Wären beide Naturen an sich unvereinbar, ihr Gegensaz keiner Vermittlung fähig, so würde

daraus die nothwendige Folgerung hervorgehen, daß auch die in dem Begriffe der Weltschöpfung angenommene Vereinigung und Vermischung keine wirkliche, sondern eine blos scheinbare ist, daß auf dieselbe Weise, wie sich das Leben Jesu in bloßen Schein auflöst, so die ganze geschaffene Welt nur ein Gewebe der Maia, ein Gebilde täuschender imaginärer Formen, oder, um den obigen Ausdruk Augustin's zu gebrauchen, ein *figmentum diaboli* ist. Gewiß hat das gnostisch-manichäische System eine Seite, die dieser Weltansicht nicht zu ferne ligt, wenn wir bei der Betrachtung der innern Construction dieses Systems und seiner verschiedenen Modificationen darauf achten, wie der absolute Gegensaz, von welchem es ausgeht, ihm unter der Hand wieder verschwindet, und die als das Reale gesezte Materie zulezt, der absoluten Intelligenz und Lichtsubstanz der Gottheit gegenüber, nur zu dem *μὴ ὄν*, dem *φαινόμενον*, dem Negativen des Positiven, herabsinkt, oder nur zu dem unbegreiflichen Etwas, das in die absolute Einheit des göttlichen Wesens als differenzirendes Princip sich eindringt, und die Einheit in die Vielheit der Formen theilt, die die Sphäre des endlichen Bewußtseyns ausfüllen. Allein diese Weltansicht blikt doch im Gnosticismus und Manichäismus immer nur als flüchtige, leichthinschwebende Idee, wie aus dem Hintergrunde, hervor, und wir sind nicht berechtigt, so wie die Systeme vor uns liegen, sie geradezu in diesem Sinne zu deuten und aufzufassen. Was daher Christus im Gnosticismus und Manichäismus zu einer bloßen Scheingestalt macht, und überhaupt dem Doketismus zu Grunde ligt, ist nicht die absolute Unvereinbarkeit der beiden Principien oder Naturen, sondern nur ihre relative Unvereinbarkeit in Beziehung auf die Idee, die in der Person Christi zur Anschauung kommen soll. Da nemlich die beiden Principien, Geist und Materie, Licht und Finsterniß, Gutes und Böses, nicht vereinigt werden können, ohne

daß die Natur des einen Princips durch das andere beflekt und verdunkelt wird, so würde eine reale Vereinigung der beiden Principien, wie sie in dem menschgewordenen, mit einem materiellen Leibe erschienenen, im Fleische gebornen Christus gedacht werden muß, die in Christus gesezte Idee wieder aufheben. Christus wäre nicht das über alle materielle Beflekung erhabene Ideal, wenn er die unreine menschliche Natur mit denen theilte, deren Erlöser seyn soll. Wie demnach in dem kirchlichen System die zum Begriff des Erlösers nothwendig gehörende Reinheit seines Wesens durch seine unsündliche Geburt bedingt ist, so ist sie in dem gnostisch-manichäischen System dadurch bedingt, daß der Erlöser gar nicht als Mensch geboren ist. Der Doketismus geht ganz aus dem eigenthümlichen Verhältniß hervor, in welches dieses System die beiden Begriffe, Geist und Materie, zu einander sezt, und ihrem Wesen nach bestimmt. Kann es die Natur des Geistes nicht ohne die Eigenschaft sich denken, durch die Materie beflekt und verunreinigt zu werden, glaubt es, mit der Materie nur den Begriff des an sich Unreinen und Bösen verbinden zu müssen, so würde ihm auch die Idee des Erlösers völlig verloren gehen müssen, wenn der Erlöser mit der Materie in irgend eine unmittelbare Berührung kommen würde. Ueber die Verschiedenheit der christlichen Ansicht in der Auffassung der beiden Grundbegriffe, um welche es sich hier handelt, und ihres gegenseitigen Verhältnisses gibt Evodius De fide c. 24. die richtige Andeutung: *Incoinquinabilis substantia non ideo non coinquinatur, quia nihil attingit, sed quia permanet in sua munditia, qualecunque sit, quid attigerit. Sicut corpus invulnerabile aut impenetrabile numquid illud dicimus, quod non percutitur ferro, sed potius, quod etiam, cum percutitur, non penetratur? Et ideo magis probatur filius Dei non posse de sanguine feminae*

nae

nae coinquinari, quia per feminam natus est, quam si non per feminam nasceretur, et membra illa devitasset, videretur enim judicasse, posse se inde pollui, et minus a nobis incoinquinabilis diceretur. Daß nun aber das gnostisch-manichäische System, ob es gleich seinem Erlöser keine andere Realität geben kann, und ihn wenigstens in der Sinnenwelt nur in einer Scheingestalt erscheinen lassen muß, es doch nicht vorzieht, auf die andere Seite zu treten, und in Jesus einen bloßen Menschen zu sehen, darin können wir gewiß nur ein höheres religiöses Interesse erkennen. Es soll wenigstens auch so die Idee eines Erlösers festgehalten werden, der, ob er gleich nicht in die eigentliche Sphäre der menschlichen Natur und des Menschenlebens eintreten kann, doch der Menschheit als ihr höchstes Ideal ebenso angehört, wie er die Gottheit als ihr reinstes Bild repräsentirt, und da nun in diesem System der Geist und das Ideale das wahrhaft Seyende, die Materie aber, sofern sie, als das Böse, der Gottheit und dem Erlöser gegenübersteht, eigentlich das Nichtseyende ist, so ist die Scheingestalt, in welcher es den Erlöser erscheinen läßt, der Reflex der Idee des Erlösers, sofern sich diese in ihrer objectiven Wahrheit als das Gemeinsame des Bewußtseyns darstellt. Damit der Idee die objective Realität nicht völlig zu fehlen scheint, muß sie sich äußerlich objectiviren, damit aber der Erlöser selbst mit der Materie in keine Berührung kommt, kann sich die Idee wenigstens in keiner materiellen Erscheinung objectiren: dieses Mittlere nun, das von der objectiven, materiellen Realität der äußern Erscheinungswelt ebenso entfernt ist, als von der subjectiven Realität der blos in die innere Sphäre des Bewußtseyns eingeschlossenen Idee, ist das Bild, der bildliche Reflex, welchen die Idee, als einen Abglanz ihres innern Wesens in die Außenwelt herausfallen läßt, jene Scheingestalt, in welcher den doketischen Gnostikern und Manichäern die Idee des Erlösers, wie sie sich

ihnen im religiösen Bewußtseyn darstellte, auch äußerlich vor die Anschauung treten sollte. Uebrigens kommen hier allerdings auch noch die äußern Momente in Betracht, die die Gnostiker und Manichäer um so mehr bestimmen mußten, die Idee des in Christus erschienenen Erlösers, sey es auch nur in dieser Form, festzuhalten, ihr Bestreben, sich an die christliche Kirche auch äußerlich anzuschließen, und der Zusammenhang mit den orientalischen Religionssystemen, von welchen sie ausgingen, und in welchen sie eine ähnliche Idee bereits vorfanden.

So groß der Gegensaz ist, welchen der Manichäismus durch seinen Rationalismus und Doketismus gegen das auf einer festen, historisch gegebenen Basis ruhende Christenthum bildet, so sehr der erhobene Widerspruch noch in's Vage und Excentrische geht, so sehen wir hier doch zugleich den Anfangspunct der achtungswerthen gegen das Christenthum der katholischen Kirche protestirenden Opposition, die sich in den spätern Manichäern und Katharern, und in andern mit den alten Manichäern in näherem oder entfernterem Zusammenhang stehenden Secten durch das Mittelalter hindurchzieht. Der Widerspruch galt immer einer Ansicht, die das Aeußere über das Innere, den Buchstaben über den Geist, erheben, und Formen sanctioniren wollte, in welchen das ächte, lebendige Christenthum untergehen zu müßen schien, todte, materielle, einen blinden Auctoritätsglauben begründende Formen, die das Christenthum in Eine Klasse mit dem Judenthum und Heidenthum zurükzuwerfen drohten. Was schon Faustus Augustin entgegenhält: *sacrificia (paganorum) vertistis in agapes, idola in martyres, quos votis similibus colitis, defunctorum umbras vino placatis et dapibus, solennes gentium dies cum ipsis celebratis, ut calendas et solstitia* (XX, 4.)., wurde bald zu dem stehenden Thema erweitert, das allen von den häretischen Secten gegen die katholische Kirche erhobenen Vor-

würfen zu Grunde lag. Wie aber das Christenthum der katholischen Kirche sich immer mehr verkörperte, und in todten, materiellen Formen erstarrte, so wurde dagegen die Opposition der Häretiker mehr und mehr besonnener und nüchterner: sie lenkte allmälig von jener ausschweifenden Excentricität, die das Historische in bloßen Schein zu verkehren wagte, auf jenen Punct zurük, von welchem aus allein das innere religiöse Gefühl gegen das Uebergewicht äußerer Auctoritäten und Formen, der Geist gegen den Buchstaben, seine Rechte mit Erfolg geltend machen konnte, und an die Stelle jener den Buchstaben und Inhalt der Schrift völlig untergrabenden Willkühr trat zulezt, obgleich die Tendenz im Allgemeinen dieselbe blieb, das Festhalten der Schrift im Gegensaz gegen das lästige Joch menschlicher Traditionen. Bliken wir von demselben Puncte aus, von welchem aus sich uns in vorwärts gehender Richtung der so eben berührte Zusammenhang zeigt, auch rükwärts, so ist wohl kaum zu läugnen, daß der bei den Manichäern characteristische Widerwille gegen äußere Formen, wenigstens gegen alles, was mit dem Idolencultus des Heidenthums Aehnlichkeit hatte, mit dem an den alten Persern gerühmten Puritanismus in natürlicher Verwandschaft stund, und wenn wir auf der einen Seite das katholische Christenthum des Mittelalters immer mehr in die Sinnlichkeit des Heidenthums versinken, auf der andern den Manichäismus auf eine reinere, von äußern, abgöttischen Formen unabhängigere Religiosität hinwirken sehen, so sehen wir in der That hier in der christlichen Kirche Verhältnisse sich wiederholen, wie schon in der alten Welt stattfanden. Die Zoroastrische Religion, die, ihrem Geist und Charakter nach der alten Religion der Hebräer verwandt, auf das spätere Judenthum so bedeutend einwirkte, und schon auf diesem Wege auch auf das Christenthum ihren Einfluß erstrekte, zeigt sich uns auch im Manichäismus und in den verschiedenen Beziehungen, in wel-

chen er zum Christenthum stund, in der hohen Bedeutung, die sie im Gebiete der alten Religionsgeschichte behauptet: sie erscheint uns auf dem Standpuncte welthistorischer Betrachtung als eines jener wichtigen Glieder, die, die vorchristliche Welt mit der christlichen vermittelnd, in den Zusammenhang des Ganzen so tief eingreifen, und in dem vielfach verschlungenen Gewebe wie Lichtfäden durch die Reihe der Jahrhunderte sich hindurchziehen.

Die Untersuchung des Verhältnisses des Manichäismus zum Heidenthum, Judenthum und Christenthum hat gezeigt, daß derselbe mit jeder dieser drei Religionsformen in gewissem Sinne verwandt ist, aber auch wieder von jeder mehr oder minder abweicht. Am geringsten ist die Berührung mit dem Judenthum, doch erkennt der Manichäismus auch in diesem ein aus uralter Offenbarung erhaltenes reineres Element. Der scharfe Gegensaz, in welchen sich der Manichäismus selbst zum Heidenthum sezte, konnte sich nur auf die sinnlichere Seite desselben beziehen, auf den gewöhnlichen Polytheismus und Idolencultus, im Ganzen aber trägt der Manichäismus den Geist und Character der alten Naturreligion entschieden an sich. Mit dem Christenthum wollte er ebenso nahe befreundet seyn, als er dem Heidenthum ferne zu stehen behauptete, was aber als ächter Inhalt des Christenthums gelten sollte, war nur die dem Manichäismus eigene, in die Sprache des Christenthums gekleidete Form der alten Naturreligion. An die bisherige Untersuchung schließt sich nun sehr natürlich noch die Frage an, worin wir, wenn wir den Manichäismus, wie er unstreitig verdient, als eine neue und originelle Erscheinung auf dem Gebiete der alten Religionsgeschichte betrachten, das Eigenthümliche desselben zu suchen haben, und aus welchen ursprünglichen Elementen, wenn wir ihn genetisch erklären wollen, er hervorgegangen ist? Es begegnet uns hier die gewöhnliche auch von den neuesten Historikern, Neander

und Gieseler, beibehaltene Meinung, das Eigenthümliche des Manichäismus bestehe in einer Combination der Zoroastrischen Religion und der christlichen. Man erinnert an die Verhältnisse, unter welchen Mani auftrat, gerade in der Zeit, in welcher unter der neuen Dynastie der Sassaniden mit dem alten Reiche der Perser auch die alte Religion Zoroasters einen neuen Aufschwung nahm. „Die neue Macht erhaltende, und allen bisher geduldeten Religionen sich feindselig entgegenstellende zoroastrische Religion, so stellt Neander (Allgem. Gesch. der christl. Rel. und Kirche I, 2. S. 820.) die Entstehung des Manichäismus dar, gerieth jezt auch mit dem Christenthum, das sich unter der Herrschaft der Parther ungestört hatte verbreiten können, in Kampf. Unter solchen Umständen konnte in einem Manne von lebendigem kühnerem Geiste, wie Mani, leicht der Gedanke sich bilden, die Einheit zwischen dem nach seiner Meinung von allem Fremdartigen gereinigten Christenthum und der reinen Lehre Zoroasters darzuthun, dadurch den eigentlichen Inhalt der christlichen Ideen erst klar zu machen, und zugleich die Verbreitung des Christenthums im persischen Reiche zu befördern, er wollte als von Gott berufener und erleuchteter Reformator des Christenthums und des Parsismus zugleich angesehen seyn.“ Dabei wird gewöhnlich auch noch auf den Vorgang der in Syrien aufgetretenen Gnostiker, mit deren ähnlichen Versuchen Manes bekannt seyn konnte, Gewicht gelegt. „Da das gnostische Christenthum, bemerkt in dieser Beziehung Gieseler (Lehrb. der Kirchengesch. I. Bd. S. 221.), so viele Berührungspuncte mit der Lehre Zoroasters darbot, so lag es den persischen Christen, unter welchen der Gnosticismus schon länger verbreitet war, nahe, das Christenthum noch enger mit der Zendlehre zu verbinden.“ Daß Manes seine Lehre in eine sehr nahe Verbindung mit der christlichen brachte, die Uebereinstimmung beider absichtlich hervorhob, und so viel möglich durch-

zuführen suchte, liegt am Tage. Aber eine ganz andere Frage ist, ob seine Absicht ursprünglich dahin ging, und ob dies so sehr als seine eigentliche Tendenz anzusehen ist, daß wir den eigenthümlichen Inhalt und Character seines Systems nur unter dieser Voraussezung genügend erklären können. Dies ist es, worin ich von der gewöhnlichen Meinung abgehen zu müßen glaube. Die Darstellung des Systems, in welcher ich alles Fremdartige soviel möglich auszuscheiden suchte, hat, wie ich hoffe, gezeigt, daß es kein wesentliches Element enthält, das seinen Ursprung nur im Christenthum hätte, alles, was es Christliches an sich trägt, erscheint vielmehr nur als etwas äußerlich Aufgetragenes, mit den Principien selbst in keinem innern nothwendigen Zusammenhang Stehendes, als etwas durch bloße Accommodation Angeeignetes, vollkommen aus dem Bestreben Erklärbares, dem bereits vollendeten System nach außen eine größere Vielseitigkeit zu geben, und seine Lehren und Grundsäze, an deren Verbreitung Manes nach der Idee seines Berufes sehr viel gelegen war, von einer Seite darzustellen, von welcher sie sich auch Christen empfehlen konnten. Selbst die Lehre von Christus kann keine Einwendung gegen diese Ansicht begründen: es ist auch hier nur der Name, der aus dem Christenthum genommen ist. In allen alten Religionen findet sich ein Gott und die Welt vermittelndes, und insofern Christus analoges höheres Wesen. In den indischen Religionen haben insbesondere die periodischen Erscheinungen und Verkörperungen Buddha's und Wischnu's die Bestimmung, der Welt einen Regenten zu geben, der ihr eine bestimmte Periode hindurch vorsteht, und, wenn die Welt im Argen liegt, und die Macht des Bösen ein zu großes Uebergewicht gewinnen will, dafür sorgt, daß die Welt nicht dem völligen Untergang preisgegeben wird, sondern dem Endlichen stets sein Zusammenhang mit dem Unendlichen gesichert bleibt: in der persischen Religion ist Mithras der

Mittler, der in dieser untern, ganz in den Gegensaz des Lichts und des Dunkels hineingestellten Sphäre die Stelle des Ormuzd vertritt, und die die Welt gefährdenden Mächte fort und fort bekämpft, und als unbesiegliche Sonne den Lauf der Zeiten und die Lichtbahn nach oben immer auf's neue eröffnet: in der ägyptischen und griechischen Religion nehmen Osiris und Dionysos dieselbe Stelle ein. Und wie Manes das die untere und die obere Welt vermittelnde, die Rükkehr der leidenden Lichtseelen bewirkende und leitende Mittelwesen vorzugsweise in die Sonne sezte und als Genius und Lichtgeist der Sonne betrachtete, so stunden ja auch die meisten der so eben genannten Götterwesen in einer sehr nahen Beziehung zur Sonne, wie namentlich Mithras, Osiris und Dionysos. Sie sind Sonnengötter und Jahresführer, und als solche auf ähnliche Weise, wie nach Manes die aus den Banden des Leibs erlösten, zur Rükkehr reifen Seelen in die nähere Obhut Christi kommen, zugleich Beherrscher der Unterwelt, die über die Abgeschiedenen mit mildem Scepter walten, und es ihnen an nichts fehlen lassen, was zu ihrem Frieden und zur Vollendung ihres Laufs dient. Ein Wesen derselben Art ist der Manichäische Christus [10]), der mit dem Christus des Christenthums nichts

---

10) Der Manichäische Christus und der persische Mithras berühren sich in der Beziehung zur Sonne. Strabo sagt XV, 3. von den Persern: τιμῶσι καὶ ἥλιον, ὃν καλοῦσι Μίθρην. Dürfte angenommen werden, daß der *Natalis invicti Solis* (wie auch Mithras häufig genannt wurde) die Veranlassung gab, das Geburtsfest Christi auf den 25. Dec. zu sezen, so wäre hier Christus auf analoge Weise substituirt worden, wie in Mani's System die Sonne die Stelle Christi vertrat. Auch die sibyllinischen Orakel sezen Christus in die Sonne nach Buch III. S. 460. in der Ausg. von Serv. Galläus:

Καὶ τότ' ἀπ' ἠελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα,
Ὃς πᾶσαν γαῖαν παύσει πολέμοιο κακοῖο.

als den Namen gemein hat, und es stimmt daher auch damit ganz zusammen, was Manes selbst in dem Brief an den Odas über den Namen Christus sagt: ἡ δὲ τοῦ Χριστοῦ προσηγορία ὀνομά ἐστι καταχρηστικὸν οὔτε εἴδους, οὔτε οὐσίας ὑπάρχον σημαντικόν (Fabr. Bibl. gr. VII. S. 316). Der Name hatte für ihn keine besondere Bedeutung, er gebrauchte ihn blos als eine hergebrachte Bezeichnung, mit welcher er einen ganz andern Begriff verband, als die Christen mit derselben zu verbinden gewohnt waren. Alle übrigen Lehren des Manichäischen Systems enthalten ohnedies — so scheinbar auch allerdings die Uebereinstimmung, besonders in denjenigen Lehren ist, die den Gegensaz des Geistes und

---

Die Ausleger erinnern dabei an die Stelle Ps. 19, 5., über welche sich in den Eclogae ex script. Proph. Opp. Clem. Al. Ed. Pott. S. 1002. die Bemerkung findet: Ἐν τῷ ἡλίῳ ἔθετο τὸ σκήνωμα αὐτοῦ· ἔνιοι μὲν οὖν φασὶ, τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἐν τῷ ἡλίῳ αὐτὸν ἀποτίθεσθαι, ὡς Ἑρμογένης· σῶμα δὲ λέγουσιν οἱ μὲν τὸ σκῆνος αὐτοῦ· οἱ δὲ τὴν τῶν πιστῶν ἐκκλησίαν. Auch das Leztere trifft mit der Manichäischen Vorstellung zusammen. Was die Wirksamkeit betrifft, die der Manichäische Christus durch seine Anziehungskraft von der Sonne herab äußert, so möge hier noch zur Parallele die Stelle der Clementinen Hom. XVII, 10. bemerkt werden, nach welcher die Seelen der Guten in den Schoos Gottes getragen werden, wie Gebirgsnebel von der Sonne angezogen werden. Die ganze Stelle hat ein ächt Manichäisches Gepräge: τοῦ πανταχόθεν ἀπείρου νοὸς μὲν τὴν μετουσίαν πάντων ἀναπνέουσαι αἱ ψυχαὶ τὸ ζῆν ἔχουσιν· κἂν χωρισθῶσιν τοῦ σώματος, καὶ τὸν εἰς αὐτὸν εὑρεθῶσιν πόθον ἔχουσαι, εἰς τὸν αὐτοῦ κόλπον φέρονται· ὡς ἐν χειμῶνι ὥρας οἱ ἀτμοὶ τῶν ὀρῶν ἀπὸ τῶν τοῦ ἡλίου ἀκτίνων ἑλκόμενοι φέρονται πρὸς αὐτὸν ἀθάνατοι. Nach Hom. II, 17. soll, wenn zulezt der wahre Christus erscheint, αἰωνίου φωτὸς ἀνατείλαντος, πάντα τὰ τοῦ σκότους ἀφανῆ γενέσθαι.

des Fleisches, des Göttlichen und Natürlichen im Menschen betreffen — nichts, was als ein eigentlich christliches Element anzusehen wäre: sie stehen mit den Principien des Systems in einem so natürlichen Zusammenhang, daß wir nicht nöthig haben, sie aus einer andern Quelle abzuleiten. Wollte man sich hier etwa noch auf die Lehre von der Vergebung der Sünden berufen, die auch im Manichäismus, wie im Christenthum, große Bedeutung hat, und sich mit der oben gegebenen Nachweisung nicht begnügen zu können glauben, nach welcher sie sich aus der Strenge der Manichäischen Sittenlehre von selbst ergeben mußte, so erinnere ich hier noch an die Zendbücher, in deren Religion auch diese Lehre bereits ihre Stelle gefunden hat. Auch der Ormuzddiener bittet um Vergebung der Sünden, selbst der Sünden des Gedankens. Vgl. Zendav. Th. II. S. 124. 148. Nehmen wir endlich noch dazu, wie wenig der Manichäische Doketismus vom historischen Christenthum irgend etwas Reelles stehen ließ, wie wenig ebendeswegen, was den äußerlichen Cultus betrifft, die auf den Thatsachen des Christenthums beruhenden christlichen Feste von den Manichäern gefeiert werden konnten, daß selbst die scheinbar christlichen Gebräuche, die Feier des Sonntags und der Sacramente, Taufe und Abendmal, nicht blos eine andere Bedeutung, sondern auch eine sehr verschiedene äußere Form hatten; so ist in der That schwer zu sagen, worin denn eigentlich die vorausgesetzte Verschmelzung des Christenthums und des Parsismus bestanden haben oll, wenn sie in Ansehung des Christenthums etwas mehr gewesen seyn soll, als eine blos äußerliche Aneignung christlicher Namen und Formen. Ich kann daher auch die von den Kirchenlehrern gegen die Manichäer so oft wiederholte Beschuldigung, daß das Manichäische Scheinchristenthum nur darauf berechnet gewesen sey, Anhänger ihrer Secte zu gewinnen, in der Hauptsache nicht unwahr und ungerecht finden, wenn wir nur

nicht überall einen aus böser Absicht geflossenen Betrug vorausſezen. Vgl. Aug. **Contra Faust. XVI, 10.**: *Vos, ut seducatis et decipiatis idiotas, imperfectosque Christianos, paganismum vos fingitis detestari. — Vester potius error paganismo similis, quandoquidem nec Christum colitis, sed sub Christi nomine nescio quid, quod nobis mentiendo finxistis.* **XXII, 13.**: *Christum fatentur Deum, et hanc in laqueo suo velut escam dulcissimam ponunt, qua Christo deditos capiant.* **C. 16.**: *Insanas et sacrilegas fabulas suas christiani nominis pallio velare contendunt.* Vgl. Titus von Boſtra in der Vorrede zum dritten Buch: *Ὁμοδοξίᾳ κακῶν σφαλερῶν μαθημάτων τὴν προσθήκην τῶν ἑαυτοῦ πλασμάτων παρεμβάλλει (ὁ Μάνης), παρὰ δὲ Χριστιανοῖς τὰ Χριστιανῶν δῆθεν μετιὼν καὶ πιθανότητι ὀνόματός τε Χριστοῦ καὶ ῥημάτων τῆς γραφῆς ἐπιεικείας ἐμφάσει — ἀπάτη γίγνεται.* Da ſie einmal die Ueberzeugung hatten, daß ihre Lehre mit der chriſtlichen im Weſentlichen Eins ſey, ſo galt ihnen die Accommodation an das Chriſtliche nur als das Mittel, der Wahrheit leichteren Eingang zu verſchaffen. Auf einen tiefer liegenden Grund, ein ſchon urſprünglich in die Conſtruction des Syſtems aufgenommenes chriſtliches Element, läßt uns dieſe chriſtliche Außenſeite keineswegs ſchließen. So wenig, wie aus dem Bisherigen erhellt, die innere Beſchaffenheit des Manichäiſchen Syſtems die gewöhnliche Meinung über die Entſtehung deſſelben wahrſcheinlich machen kann, ſo wenig wird ſie durch dasjenige beſtätigt, was uns aus der Lebensgeſchichte Mani's bekannt iſt. Man ſtüzt jene Meinung hauptſächlich auf die Angabe, Manes ſey, obwohl als Magier geboren, in männlichen Jahren zum Chriſtenthum übergetreten und Presbyter einer chriſtlichen Gemeinde zu Ehvaz oder Ahvaz, der Hauptſtadt der perſiſchen Provinz Huzitis (ſ. Beauſobre T. I. S. 158.) geworden. Als Chriſt ſey er demnach auf den Gedanken gekommen, das

Christenthum mit der Zoroastrischen Religion, zu welcher er sich früher bekannte, so zu verbinden, wie wir diese Idee in seinem System ausgeführt sehen. Allein welche Glaubwürdigkeit kann wohl eine Nachricht verdienen, deren Gewährsmann doch, wie es scheint, nur der erst im 13. Jahrh. lebende syrische Schriftsteller Abulpharagius ist, der auch sonst über Manes offenbar Irriges behauptet? Alle ältern Schriftsteller wissen nichts davon, weswegen ich keineswegs mit Neander (S. 818.) für das auf alle Fälle Wahrscheinlichste halten kann, daß Manes später von der Zoroastrischen Religion zum Christenthum übertrat. Sicher hätten seine ältesten Gegner es nicht unterlassen, ihm auch seinen Abfall vom Christenthum zum Vorwurf zu machen, wenn er wirklich jemals Christ gewesen wäre. Davon wird aber nicht nur nichts gesagt, vielmehr sogar das Gegentheil nicht undeutlich behauptet. Schon Cyrill von Jerusalem versichert, wenn auch in rhetorischem Tone, doch deswegen nicht gerade, wie Beausobre annimmt (T. I. S. 85.), hyperbolisch unwahr (Catech. VI, 21.): *Οὐκ ἔστιν ἀπὸ Χριστιανῶν ὁ Μάνης, μὴ γένοιτο· οὐδὲ κατὰ τὸν Σίμωνα ἐξεβλήθη τῆς ἐκκλησίας οὔτε αὐτὸς, οὔτε οἱ πρὸ αὐτοῦ διδάσκοντες* (seine Vorgänger Scythianus und Terebinthus). Auch von Scythianus sagt Cyrill c. 22.: *Οὐδὲν κοινὸν οὔτε πρὸς Ἰουδαισμόν, οὔτε πρὸς Χριστιανισμὸν κεκτημένος.* Bei Augustin erwiedert der Manichäer Felix in der ersten Unterredung mit Augustin c. 8. in Beziehung auf die den Manichäern so oft entgegengehaltene apostolische Stelle I. Tim. 4, 1.: *Manichaeus non a fide recessit, sicut dicit Paulus, sicut ceteri recesserunt a fide quasi in sectam suam: Manichaeus autem a nulla secta recessit, ut dicatur, quia a fide recessit.* Diese Behauptung bestätigt Augustin in seiner Antwort, indem er jene Stelle in dem von Felix angenommenen Sinne, wenn auch nicht auf Manes selbst, doch wenigstens auf

auf alle diejenigen angewendet wissen will, die durch Manes zum Abfall vom christlichen Glauben verleitet worden seyen. *Breviter respondeo: ut secundum tuum intellectum accipiam, quod dixisti: „recedent a fide“, quia non recedunt a fide, nisi illi, qui fuerunt in aliqua fide, Manichaeus autem non fuit in aliqua fide, a qua recesserit, sed in qua fuit, in ea permansit, hoc te interrogo, utrum Manichaeus, vel potius doctrina daemoniorum mandaciloquorum, quae fuit in Manichaeo, nullos Christianos catholicos seduxerit, ut recederent a fide?* Damit stimmen die übrigen Schriftsteller, die sich über das Verhältniß Mani's zum Christenthum erklären, vollkommen überein, der Verfasser der **Acta disp. Arch.** und Epiphanius. Nach der Erzählung der **Acta (c. 53. f.)** wurde Manes erst, nachdem er bereits den Anfang gemacht hatte, durch die Schüler, die er aussandte, seine Lehre zu verbreiten, mit den Schriften der Christen bekannt. Als sie zurückkamen, fanden sie ihren Meister im Gefängniß. Er war in die Ungnade des persischen Königs gefallen, da er das eitle Versprechen gethan hatte, den tödlich kranken Sohn desselben wiederherzustellen. Sie erzählten ihm nun auch, was sie auf ihrer Missionsreise Unangenehmes zu erfahren hatten, daß sie nemlich überall, wohin sie kamen, wegen der hohen Verehrung, in welcher der Christenname stehe, nur Verwünschungen hören mußten. Manes gab ihnen hierauf Geld, und befahl ihnen die sämmtlichen Schriften, in welchen das Gesez der Christen enthalten wäre, anzukaufen. Als sie mit diesen Schriften zurückkamen, fing der schlaue Mann an, alle Stellen, die er für seine Zweiheit benüzen konnte, aufzusuchen, und die Beweise für seine Lehre aus den Schriften der Christen zu nehmen, indem er Einiges tadelte, Anderes änderte, und zum Schein den Namen Christus aufnahm, damit seine Schüler, wenn sie diesen heiligen und göttlichen Namen verkündigten, nichts

mehr zu leiden hätten. Und da er nun in diesen Schriften auch die Verheißung des Paraklet fand, so bezog er dieselbe auf sich, ohne darauf zu achten, daß der Paraklet nach diesen Schriften, schon solange die Apostel noch lebten, gekommen war. Hierauf sandte er seine Schüler aufs neue aus, um seine Lehre in der neuen Form, die er ihr gegeben hatte, überall mit aller Zuversicht zu verkündigen. Als der persische König dies erfahren hatte, machte er Anstalt, an ihm die verdiente Strafe zu vollziehen [11]). Manes, der davon Kunde erhielt, fand jedoch Gelegenheit, die Wächter seines Gefängnißes zu bestechen, und in die Burg Arabion zu entfliehen, von wo aus er sodann nach Karchar oder Kaskar in Mesopotamien zu der in den Acta erzählten Verhandlung mit dem Bischof Archelaus kam [12]). Von diesem Bericht weicht Epiphanius **Haer. LXVI, 5.** in der Hauptangabe, um die es uns zu thun ist, in Hinsicht des Zeitpuncts, in welchem Manes mit den Schriften der Christen bekannt geworden seyn soll, nur darin ab, daß er den Manes noch vor seiner Gefangennehmung seine Schüler zur Ankaufung dieser Schriften aussenden läßt. Im Uebrigen

---

11) Daß der König Manes deswegen zur Strafe ziehen wollte, weil er jezt seine Irrlehren unter dem Namen Christi verbreiten ließ, wie Beausobre T. 1 S. 87. annimmt, ist eine Voraussezung, zu welcher der Text nicht berechtigt. Die Willkührlichkeiten, die sich Beausobre öfters auch in Beziehung auf die Lebensgeschichte Mani's erlaubt hat, rügt mit gerechtem Tadel Mosheim S. 758.

12) Ueber dieses Religionsgespräch, Zeit und Ort, und die angeblich noch vorhandenen Verhandlungen desselben, die Acta disp. Arch. cum Manete, vgl. man die Untersuchungen Zacagni's, des ersten Herausgebers dieser Acta in der Praef. ad Collect. Monum. Vet. Rom. 1698. und die Nachträge von Gallandi Bibl. Vet. Patr. T. IV. S. XLV. f. und von Routh Rel. Sacrae T. IV. S. 133. und S. 282. f.

aber harmonirt der Bericht des Epiphanius ganz mit den Acten, obgleich Epiphanius, wie mehrere eigene Angaben und Zusäze schließen lassen, nicht blos die Acten zu seiner Quelle gehabt zu haben scheint. Auch nach Epiphanius hatte Manes schon damals die Erfahrung gemacht, daß seine Lehre, wenn er sie dem Volk vortrug, keinen Glauben fand. Da er nun schon von den h. Schriften der Christen gehört hatte, die in Judäa und in der ganzen Welt im Umlauf seyen, von dem Gesez, den Propheten, den Evangelien und apostolischen Schriften, so sandte er drei seiner Jünger, dieselben, die auch die Acten nennen, den Thomas, Hermas und Addas nach Jerusalem, um sie zu kaufen, in der Absicht, den Christus= und Christen=Namen zur Täuschung der Menschen zu misbrauchen. Von dieser Sendung kamen die Jünger nach Epiphanius zurük, als ihr Lehrer im Gefängniß war, und nun geschah es auch nach des Epiphanius Erzählung, daß Manes die überbrachten Bücher sorgfältig durchlas, und die entstellte Wahrheit mit seiner Irrlehre vermischte, so wie er etwas scheinbar Verwandtes und Aehnliches fand (*ἔνθα ποῦ εὗρε πρόσωπον λόγου, ἢ κλῆσιν δυναμένην ἀποτελεῖν ὁμοίωμα τοῦ αὐτοῦ φρονήματος*). — Alles dieß zusammengenommen und mit dem Resultate zusammengestellt, das sich aus der Betrachtung des Systems selbst und seines Verhältnisses zum Christenthum ergibt, begründet, wie ich glaube, hinlänglich die Annahme, daß Manes nicht vom Christenthum aus, auf sein System gekommen [13]), vielmehr erst von seinem

13) Das Extrem dieser Ansicht ist es, wenn Paulus Heidelb. Jahrb. d. Lit. 1826. S. 949. behauptet: „Christliche Begriffe jener Zeit, wo auch die Bischöfe und Priester das Böse schon oft allzusubstanzartig in (der *σάρξ*) dem Fleische suchten, das Gute, wie einen von der priesterlichen Sacramentsertheilung abhängigen geheimen Gnadenausfluß aus dem guten Gott beschrieben, scheinen auf ihn gewirkt, ihn zum

Systeme aus auch das Christenthum in den Kreis desselben gezogen hat, um es mit einer christlichen Außenseite Christen zugänglicher zu machen, und es in einem sie anziehenden Lichte darzustellen.

Indem wir nun ausgehend von der gewöhnlichen Meinung, Christenthum und Zoroastrismus seyen die beiden integrirenden Elemente des Manichäischen Systems gewesen, in Ansehung des erstern auf die so eben aufgestellte Behauptung geführt worden sind, ist die natürliche Folge davon, daß wir, um dem Ursprung des Systems näher zu kommen und einen tiefern Blik in die innere Genesis desselben werfen zu können, nun nur um so stärker von der einen

---

Versuch einer Vereinigung des Zoroastrischen mit dem Christlichen seiner Zeit veranlaßt zu haben." Unter der Aufschrift: *De l' influence des Gnostiques sur les sectes ascetico-speculatives des Manichéens et des Priscillianistes* hat Matter in der *Histoire critique du Gnosticisme T. II.* S. 351 — 376. eine kurze Darstellung des Manichäischen Systems (größtentheils nach Neander, jedoch mit mehreren Ungenauigkeiten) gegeben, und die gewöhnliche Ansicht wiederholt: die Quellen, aus welchen Manes schöpfte, seyen *incontestablement le zoroastrisme, tel, que de son temps il dominait en Perse, le christianisme, tel, qu'il lui fut enseigné, et le gnosticisme, tel, qu' il se montrait partout dans la société chrétienne* (S. 355.). Ich habe mich aber vergebens nach bestimmteren Nachweisungen des Einflusses der Gnostiker auf Mani's System umgesehen, sie müßten nur darin zu suchen seyn, daß an die Nähe Syriens, an Gnostiker, wie Bardesanes und Marcion erinnert, und Scythianus S. 352. *kabbaliste ou gnostique judaïsant* S. 353. *gnostique égyptien* genannt wird. Daß Manes, wie das Christenthum überhaupt, so auch gnostische Gestaltungen desselben kannte, ist wohl möglich, ihnen aber einen Einfluß auf die Entstehung seines Systems zuzuschreiben, können wir uns nicht veranlaßt sehen.

Seite auf die andere hinübergetrieben werden. Unläugba verhält es sich mit dem Zoroastrismus und seiner Beziehung zum Manichaismus ganz anders, als mit dem Christenthum. Der Manichäismus (die *fabula persica*, wie Augustin **Contra Secund. c. 2.** ihn nennt) kann den Boden nicht verläugnen, aus welchem er hervorgewachsen ist. Mit seiner tiefsten Wurzel geht er in den Zoroastrismus zurück, und es waren daher schon in der Darstellung seiner einzelnen Lehren Hinweisungen auf den Zusammenhang mit der alten Landesreligion, in welcher Manes als Perser geboren und erzogen war, nothwendig. Der Dualismus der Principien, der Gegensaz des Lichts und der Finsterniß, der große und lange Kampf, in welchem sich die Weltschöpfung und der ganze Verlauf der zeitlichen Weltordnung entwickelt, ist die aus der Zoroastrischen Religion genommene wesentliche Grundlage des Manichäischen Systems. Vergleichen wir aber beide Lehrsysteme genauer, so dringt sich uns bald die Ueberzeugung auf, daß es nur die Grundlage ist, die der Manichäismus mit dem Zoroastrismus theilt, auf der gegebenen Grundlage aber ein in wesentlichen Puncten und in der ganzen Weltansicht abweichendes System aufgeführt hat. Ich sehe es als eine nicht unwichtige Aufgabe dieser Untersuchung an, die Differenz der Manichäischen und Zoroastrischen Lehre schärfer als bisher geschehen ist, ins Auge zu fassen. Sie läßt sich, wie ich glaube, auf folgende Hauptpuncte zurückführen:

1. Dualistisch ist der Grundcharacter der beiden Religionssysteme [14]), auch der Begriff der beiden einander entgegen-

14) Daß Manes in Beziehung auf die Zoroastrische Lehre nicht als Wiederhersteller des Dualismus der alten Magierlehre betrachtet werden kann ist schon oben S. 10. gezeigt worden. Die Behauptung Reichlin-Meldegg's hat Matter in

gegengesezten Principien wird im Allgemeinen auf dieselbe Weise bestimmt, aber es zeigt sich auch sogleich, daß der Gegensatz im Manichäischen System weit tiefer geht, und auf bestimmtere philosophische Begriffe gebracht ist, als im Zoroastrischen. Es ist der Gegensaz des Guten und Bösen, welchen beide Systeme an die Spize stellen, was aber dem Zoroastrischen System zunächst nur der Gegensaz zwischen Licht und Finsterniß ist, ist dem Manichäischen zugleich der Gegensaz zwischen Geist und Materie. Nach der Zoroastrischen Lehre hat der Gegensaz, in welchen alles hineingestellt ist, der nie rastende Kampf zwischen Ormuzd und Ahriman, für die geschaffene Welt, die das gemeinsame Product beider ist, die Folge, daß jedes Geschöpf in irgend einem Mangel ode Uebel, welchem es unterworfen ist, ein Abzeichen der Endlichkeit, deren Princip Ahriman ist, an sich trägt. Daß das reine Feuer, Ormuzd's erstgeschaffener Sohn, durch düstern, häßlichen Rauch beflekt ist, daß in Bahmans zahlreichem Volke jedes gute und nüzliche Thier in demselben Kreise der Schöpfung, welchem es selbst angehört, einen Feind und Widerpart hat, der nur auf sein Verderben sinnt, daß das scheue Schaf vor dem grimmigen Wolf erzittert, daß der heilsamen Pflanze die giftige zur Seite steht, alles dies, und was dahin gehört, ist Ahrimans Werk, der sich in Ormuzds reine und lichte Schöpfung mit seinem finstern, Unheil stiftenden Einfluß eindrängt und einmischt. Allein nach der

---

die kritische Gesch. des Gnost. aufgenommen, wo S. 358. vom Dualismus Mani's gesagt wird: *Il diffère essentiellement de la doctrine de Zoroastre, ou se trouve le père inconnu, l'être infini etc.* Vgl. S. 373.: *Manès parait avoir préféré les anciennes croyances des mages, qui s' étaient conservés dans plusieurs régions de l'ancien empire de Perse, malgré la réforme de Zoroastre.* Weitere Beweise für diese Behauptung habe ich nicht gefunden.

Manichäischen Lehre hat das Uebel der Welt einen weit tiefern Grund: es sind nicht blos einzelne Thiere und Thierarten, die als ahrimanische Schöpfung der guten Schöpfung entgegenstehen, sondern die ganze thierische Schöpfung ist von dem Fürsten der Finsterniß hervorgebracht, das Böse besteht nicht blos in einem dem Guten und Vollkommenen anhaftenden Merkmal der Unvollkommenheit und Endlichkeit, die ganze materielle, aus körperlichen Wesen bestehende Welt, selbst der Leib des Menschen, ist aus einem bösen, unreinen Stoff geschaffen, ein Werk der Finsterniß. Ebendarum weiß die Zoroastrische Kosmogonie von einem Raube, wie derjenige ist, aus welchem die Manichäische die Schöpfung der Welt erklärt, nichts. Zwar wird auch nach der Zoroastrischen Lehre die Schöpfung der Welt dadurch vollendet, daß Ahriman in das Lichtreich und in die von Ormuzd geschaffene reine Welt mit dem Heere seiner Dämonen feindlich einbricht, aber dieser Angriff hat doch nur die Folge, daß das Vollkommene ein Unvollkommenes wird, das Gute mit dem Bösen sich mischt, der Fülle des Lebens der zerstörende Keim des Todes sich einpflanzt, überhaupt zu dem Positiven, das Ormuzd hervorgebracht hat, Ahriman das Negative, als das Seinige, hinzu thut, und auf diese Weise aus der gemeinsamen Thätigkeit beider, der Wirkung und Gegenwirkung, die jezige Welt, wie sie ist, mit allen ihren Uebeln, Mängeln und Unvollkommenheiten hervorgeht: nach Manes dagegen gehört das ganze materielle Substrat der Welt dem bösen Princip an, das Böse ist nicht blos ein Accidens, sondern die Substanz der geschaffenen materiellen Welt, und die Weltschöpfung selbst ist daher nichts anders, als die Verbindung des Geistes mit der Materie, welche, da die ursprüngliche Tendenz zu dieser Verbindung nicht in dem Geiste, sondern nur in der Materie liegen zu können scheint, das Licht nicht die Finsterniß, wohl aber die Finsterniß das Licht sucht, nur als eine an dem Lichtreiche verübte Gewalt-

that, oder als ein Raub gedacht werden kann, durch welchen der Geist, oder die Lichtseele, in die Gefangenschaft der Materie gefallen ist, und je tiefer und unauflöslicher die einmal der finstern Materie anheimgefallene göttliche Lichtsubstanz in die Bande derselben hineingezogen und verstrikt ist, desto vollständiger ist der Act der Weltschöpfung realisirt. Alles dreht sich hier um die beiden Begriffe, Geist und Materie: je vielseitiger und durchgreifender die Vermischung dieser beiden Principien gedacht wird, um so befriedigender ist der Begriff der Weltschöpfung aufgefaßt, welchen dieses System aufstellt [15]).

---

15) Am meisten nähert sich der Manichäischen Idee der Vermischung der beiden Principien, nach welcher beide sich dynamisch und organisch durchdringen, das eine ein ebenso positives und substanzielles Element der Mischung ist, wie das andere, was Plutarch De Is. et Os. c. 46. von Zoroaster sagt: *ἐδίδαξε τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά· πόαν γάρ τινα κόπτοντες, Ὄμωμι καλουμένην, ἐν ὅλμῳ τὸν ᾅδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον· εἶτα μίξαντες αἵματι λύκου σφαγέντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ῥίπτουσι· καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι.* Daß Plutarchs *Ὄμωμι* die Hompflanze der Zendschriften ist, bei griechischen und lateinischen Schriftstellern sonst *ἄμωμος* und *amomum* genannt, leidet keinen Zweifel (s. Anquetil im Anh. zum Zendav. I, 1. S. 121.). Ihr Saft war bei den Parsen das heiligste Symbol des Lebensprincips, er durfte daher beinahe bei keiner religiösen Ceremonie fehlen. Was konnte daher die Mischung des Safts der dem Ormuzd geweihten Pflanze mit dem Blute des ahrimanischen Wolfs anders bedeuten, als die Vermischung der beiden entgegengesezten Principien, deren Resultat die jezt bestehende Welt ist? Vgl. Kleuker Anh. zum Zendav. II, 2. S. 83. Eben dieß ist ohne Zweifel die *αἱμομιξία* des Hormisdas und des Satanas, von welcher Theodor in seiner Schrift über die Lehre der persischen Ma-

2. Eine solche Verschiedenheit in Ansehung der Principien mußte dem ganzen System eine andere Richtung geben, eine wesentlich verschiedene Weltansicht begründen. Der Zoroastrische Ormuzdverehrer muß allerdings mit allen geistigen und körperlichen Kräften stets wachen und kämpfen gegen die ahrimanischen Mächte der Finsterniß, Reinheit in Gedanken, Worten und Werken, ist die höchste Aufgabe seines der Verherrlichung des Ormuzd geweihten Lebens, mit ängstlicher Sorgfalt muß er sich auch vor allem hüten, was ihm durch äußere Berührung eine ahrimanische Beflekung zuziehen kann. Aber bei allem diesem sieht er sich doch in Ormuzd's heitere, freudenreiche Welt gestellt, ein frisches, zur kräftigen That aufgeregtes Gefühl durchdringt ihn, und läßt ihn gerne weilen in Ormuzd's lichter Schöpfung, die ihm Gesundheit und Wohlfahrt, eine Fülle geistiger und leiblicher Güter verleiht, nur im Hinterhalt lauert der Arge, der die Welt mit seinem vergiftenden Einfluß erfüllen will, aber in die Mitte des Lebens hervorzubrechen, und den hellen Tag in finstere Nacht zu verkehren, gestattet ihm Ormuzd's wachsames Auge und kräftiger Arm nimmermehr. Gegen diese heitere, in den Zendbüchern sich aussprechende, Lebensansicht bildet die düstere, schwermüthige Lebensansicht des Manichäers einen auffallenden Contrast. Wie Gott selbst an einer Welt, deren materielle Bestandtheile der Fürst der Finsterniß gibt, keine Freude haben und nichts mit ihr zu thun haben will (*τὸν ϑεὸν μὴ ἔχειν μέρος μετ᾽ αὐτοῦ τοῦ κόσμου, μηδὲ χαίρειν ἐπ᾽ αὐτῷ.* Acta disp. Arch. c. 11.), so kann auch dem Manichäer die Welt, in welcher er wider seinen Willen ist, nur in einem trüben Lichte erscheinen.

---

gie sprach, nach Phot. Bibl. cod. 81. Auch das *ἐκφέρειν καὶ ῥίπτειν εἰς τόπον ἀνήλιον* scheint die Idee anzudeuten, was in der Welt vom guten Princip ist, sey dem bösen gleichsam als Raub preisgegeben.

Der Feind, welchen der Ormuzddiener nur aus der Ferne fürchtet, hat den Manichäer mit aller Macht ergriffen, von allen Seiten umfaßt, und in den eigenen Leib, mit welchem er in dieser Welt umherwandelt, wie in einen finstern Kerker, als Gefangenen verstoßen. In diesem Zustande einer beengenden Gefangenschaft ist nur das Bewußtseyn der Lichtwelt, von welcher er ausgegangen ist, der freundliche Lichtstrahl, der in die finstere Nacht seines Daseyns hineinfällt, und mit allen Schmerzen der Sehnsucht harrt er dem Tage entgegen, der ihn einst aus seinen Banden erlösen und seiner Heimath zuführen wird: so lange er aber hier weilt, sieht er in allem, was ihn mit der materiellen Welt in Berührung bringt, selbst in der Befriedigung der nothwendigsten Bedürfnisse zur Erhaltung seines Lebens, nur eine Befestigung der Bande, die ihn an sein Daseyn ketten, eine Schuld, die seit seinem Eintritt in diese Welt auf ihm lastet. Beide Religionssysteme stellen zwischen die höchste Gottheit auf der einen, und die Welt und den Menschen auf der andern Seite einen Mittler mit der Bestimmung, die Welt und den Menschen dem endlichen Ziele zuzuführen. Aber die Bedeutung und Wirksamkeit der beiden Mittler ist nicht ganz dieselbe. Der Zoroastrische Mithras ist mit so vielen andern auf Ormuzd's Seite streitenden Lichtgenien einer der rüstigsten Kämpfer gegen die dämonischen Mächte, damit das Licht über die Finsterniß, Ormuzd über Ahriman, den Sieg gewinne: der Mittler des Manichäischen Systems, der in Sonne und Mond thronende Lichtgeist, ist höher gestellt, was die Zoroastrische Lehre mehr unter mehrere gleichartige Wesen vertheilt, ist in ihm mehr concentrirt, und seine eigentliche Aufgabe ist, alles der Lichtwelt Verwandte an sich zu ziehen, die in die Materie zerstreuten Lichttheile zu sammeln und mit dem Lichtreiche zu vereinigen, das Geraubte wieder zu gewinnen. Mythisch betrachtet ist die Weltschöpfung und die ganze Entwiklung des Weltlaufs ein Raub,

welchen der eine verübt, der andere bestraft, wobei, was auf der einen Seite genommen, auf der andern wieder zurückgenommen wird (*διὰ τὸ ἐξ ἀρχῆς σεσυλῆσθαι αὐτὸν ὑπὸ τὸν ἀρχόντων, καὶ γενέσθαι αὐτῷ θλίψιν, τούτου χάριν πέμπει (θεὸς) καὶ συλᾷ ἀπ' αὐτῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ, καθ' ἡμέραν, διὰ τῶν φωστήρων τούτων, ἡλίυ καὶ σελήνης, ὑφ' ὧν ὅλος ὁ κόσμος καὶ πᾶσα ἡ κτίσις ἁρπάζεται.* **Acta disp. Arch. c. 11.**). Nach der physischen Betrachtung ist es eine stete Wechselwirkung anziehender und abstoßender Kräfte: Licht und Finsterniß, Geist und Materie, hassen und fliehen sich stets, aber demungeachtet kann doch das Eine nicht ohne das Andere seyn, sie ziehen sich an und vermischen sich, sobald aber die Vereinigung und Vermischung geschehen ist, erfolgt auch wieder die Trennung, sie stoßen sich ab, und jedes der beiden Principien zieht sich in seine eigene Natur zurük, es ist eine stete Ausdehnung und Zusammenziehung. Von dieser Seite betrachtet nähern sich beide Systeme am meisten, das Eigenthümliche des Manichäismus bleibt aber auch dabei immer dies, daß er eine weit innigere und tiefer gehende Durchdringung der beiden Principien und Grundkräfte annimmt, als der Zoroastrismus. Am auffallendsten zeigt sich die Verschiedenheit der beiden Systeme in der Lehre von dem Schicksal der Seelen nach dem Tode. Der Manichäismus läßt nach seiner Ansicht von dem Verhältniß des Geistes und der Materie, da die Vereinigung und Vermischung der beiden Principien für den Geist eine Beflekung und Verunreinigung zur Folge hat, die Seele erst nach langer Wanderung durch verschiedene Körper der Thier- und Pflanzenwelt zu ihrer ursprünglichen Reinheit wieder gelangen. Dem Zoroastrismus ist die Idee der Metempsychose fremd. Da dieser nicht von dem Gegensaz zwischen Geist und Materie ausgeht, so kennt er auch keine durch die bloße Verbindung des Geistes mit der Materie, oder der Seele mit dem Leib, entstandene, erst allmälig

wieder abzuwaschende Schuld und Unreinheit. Der Gegensaz seiner beiden Principien, des Lichtes und der Finsterniß, ist ihm in Beziehung auf die Seelen nur der ethische Gegensaz des Guten und Bösen. Die Seelen der Guten, die Ormuzd's durch Zoroaster geoffenbartes Gesetz liebten und übten, kommen unmittelbar nach dem Tode in Ormuzd's seliges Lichtreich, die Seelen der Bösen, die gegen Ormuzd sündigten und die Finsterniß in sich herrschen ließen, fallen Ahrimans finsterm Reiche anheim. In den Kreis der Mithrasmysterien gehörte allerdings auch die Idee der Seelenwanderung, allein in diese sacra wurde bei ihrer Verpflanzung in die westlichen Länder manches aufgenommen, was wir nicht mit Sicherheit auf persischen und zoroastrischen Ursprung zurükführen dürfen, was sich nur wegen einer gewissen Verwandtschaft an sie anknüpfte. Porphyrius indeß (**De abstin. ab esu animal. IV. c. 16.**) schreibt nach dem Zeugniß des Eubulus, der eine *Ἱστορία τοῦ Μίθρα* in vielen Büchern schrieb, einem Theile der persischen Magier die Lehre von der Metempsychose zu: *δόγμα πάντων ἐστὶ τῶν πρώτων, τὴν μετεμψύχωσιν εἶναι.* Es erhellt jedoch aus eben diesen Worten zugleich, daß diese Lehre keine allgemein angenommene war, und nicht zur eigentlichen Landesreligion gehörte. In den Zendbüchern wenigstens zeigt sich uns keine Spur derselben, und sie konnte auch, wie es scheint, in diesem System nicht wohl eine Stelle finden [16]). Dagegen begegnet

---

16) J. J. Schmidt Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Budhaismus. Leipzig 1828. S. 7. macht dem Zoroastrismus wegen des Mangels der Lehre von der Seelenwanderung den Vorwurf der Beschränktheit. In Einer Hinsicht mag dies allerdings richtig seyn, aber auf der andern Seite ist nicht zu übersehen, wie damit gerade der Hauptvorzug des Zoroastrismus, seine edlere sittliche Tendenz, das

uns in der Lehre dieser Religionsurkunden vom jenseitigen Zustand eine Vorstellung, die besonders geeignet ist, den characteristischen Unterschied des Zoroastrismus und Manichäismus ins Licht zu sezen. An die Stelle der Lehre von der Metempsychose tritt in den Zendbüchern die Lehre von der Auferstehung. Da nemlich nach der Zoroastrischen Lehre der Begriff des bösen Princips nicht mit dem Begriff der Materie zusammenfällt, der Leib nicht das Product des Fürsten der Finsterniß ist, alles Geschaffene immer nur theilweise und in einem gewissen Grade von Ahrimans verderblichem, das Gepräge der Endlichkeit aufdrükenden Einflusse berührt und beflekt ist, so kommt es nun auch hier nur darauf an, das von Ahriman herrührende Erbübel auszuscheiden, die durch ihn dem Leibe eingepflanzte Sterblichkeit und Endlichkeit wieder aufzuheben. Es ist nur ein Accidens zu entfernen, nicht die ganze Substanz zu verwerfen. Wie die Erde durch das Feuer der lezten Katastrophe von ihren Schlaken gereinigt, und von allen Uebeln befreit, ihre ursprüngliche Gestalt wieder erhält, so wird auch der Leib in erneuter Schönheit einst auferstehen. Der Manichäismus aber verschmäht auch einen verklärten Leib, und es gilt ihm gerade in Beziehung auf die Auferstehungslehre der Saz in seiner Strenge, daß Christus, als Erlöser der Seele, nicht des Leibs gekommen ist (venisse ad animas, non ad corpora, liberandas. Aug. De haer. c. 46.).

3. Aus dem strengen Dualismus, welchen die Manichäische Lehre in Beziehung auf die beiden Principien, Geist und Materie aufstellt, floßen zwei practische Vorschriften, die die Manichäische Lebensansicht und Lebensweise von der Zoroastrischen sehr characterisch unterscheiden. Die Manichäischen Verbote, Fleisch zu essen, und in der Ehe zu leben,

---

Bestreben, den Menschen in seinem ethischen Character aufzufassen, zusammenhängt.

kennt die Zoroastrische Lehre nicht. Was das erstere betrifft, so zeigt uns die Herodoteische Beschreibung der altpersischen Opfer (I, 132.), daß dem Verehrer des Ormuzd kein religiöses Gesez untersagte, Thiere zu schlachten, und ihr Fleisch zu genießen. Dieselbe Beschreibung gibt in der Hauptsache der Zendavesta Th. **II.** S. 172., aus welchem, wie aus Herodot, zu ersehen ist, daß die Perser Opfer, wie sie bei den Griechen, Hebräern und andern Völkern im Gebrauch waren, nicht hatten, es wurde vom Opferthier nichts der Gottheit geweiht und verbrannt, sondern, so wie es vom Priester unter den vorgeschriebenen Ceremonien geschlachtet war, nahm es der Eigenthümer zu seinem eigenen Gebrauche mit sich. Die Opferhandlung erscheint demnach nur als die religiöse Weihe des Genusses, für welchen das Fleisch des geschlachteten Opferthiers bestimmt ist, und es zeigt sich uns hier eine Seite der alten Opfer, die überhaupt bei der Frage nach den Anlässen nnd Ursachen, aus welchen die Opfer entstanden sind, genauere Berücksichtigung verdiente. Es liegt dabei allerdings die Idee zu Grunde, daß, Thiere zu schlachten, um ihr Fleisch zu essen, eine Versündigung gegen die Heiligkeit des Naturlebens ist, es wird aber dieß mit der Nothwendigkeit des Bedürfnisses dadurch ausgeglichen, daß die Gottheit selbst die Weihe und Genehmigung der Handlung geben sollte, sofern ja dieselbe Handlung, die das Naturleben verlezt, auch wieder zur Erhaltung des Naturlebens in den Individuen dient. Dieser leztere vermittelnde Gedanke scheint wenigstens bei den indischen Opfern mit Recht vorausgesezt werden zu dürfen [17]). Mag nun aber auch die bei den persischen Opfern stattfindende Ceremonie noch auf etwas der Manichäischen Idee ursprünglich Verwandtes hinweisen, so war doch bei den Persern, Thiere zu schlachten und

---

17) Man vgl. meine Myth. und Symb. oder die Naturrel. des Alterth. II. 2. S. 288. fg.

ihr Fleisch zu essen, herrschende Gewohnheit, und das Zoroastrische Gesez beschränkt sie nur dadurch, daß es auf ähnliche Weise, wie das Mosaische, einen Unterschied zwischen reinen und unreinen Thieren macht. Manes trat ebendeswegen, indem er es schlechthin für unerlaubt erklärte, Thiere zu schlachten, wegen der Verwandtschaft der Menschenwelt mit der Thierwelt, und das Fleisch der geschlachteten Thiere zu genießen, weil der Fleischgenuß durchaus verunreinigend ist, der seit alter Zeit herrschenden Ansicht und Sitte entgegen [18]). Noch größer ist der Widerspruch, in welchen das Manichäische Verbot der Ehe mit der ganzen Welt- und Lebensansicht des Zendavesta kommen mußte. Nach der Zoroastrischen Lehre wird Ormuzd durch nichts mehr verherrlicht, als durch die freie und ungehemmte Entwiklung des Naturlebens überhaupt und des animalischen Lebens insbesondere. „Wenn Wasser strömt, so schildert der schöne Jescht Farvardin Zendavesta Th. II. S. 246. f. die Zoroastrische Idee des Lebens, sich ausgießt überfließend, und Leben mit sich trägt, wenn aus der Erde im Ueberfluß Bäume hervorwachsen, die durch sich selbst beleben, wenn Wind bläst in der weiten Welt und Leben mit sich führt, wenn Weibchen Kinder haben, wenn Leben und Zeugung glüklich fortgeht, wenn der Mensch in Größe lebt für und für, Heerden großer Zahl ihm Speise geben, wenn der Herr des Hauses mit Lust sieht laufen große Heerden, wenn Sonne und Mond und Sterne ihre Bahn gehen, so ist dieß, damit die Feruers (die Licht- und Lebensgenien, die geistigen Principien alles Seyns) in Glanz und Glorie schimmern.“ Je fröhlicher die Geschlechter der rei-

18) Porphyrius a. a. O. rechnet zwar dieselben Magier, welchen er das Dogma von der Metempsychose zuschreibt, zu denen, die Thiere zu schlachten und ihr Fleisch zu essen, für unerlaubt hielten. Es gilt aber auch in dieser Beziehung das zuvor Bemerkte.

nen Thierwelt gedeihen, in je größerer Zahl sie sich fortpflanzen, desto vollkommener wird Ormuzds Gesez erfüllt, desto herrlicher spiegelt sich in der irdischen Schöpfung die lebensvolle Fülle seines Lichtreichs ab, weswegen es sogar als ein großes Verdienst angesehen wurde, eine große Zahl zahmer und wilder Thiere zu nähren. Zendav. Th. II, S. 178. Daher nun die hohe Wichtigkeit der Ehe, deren Fruchtbarkeit dem Perser, wie dem alten Hebräer, als höchstes Lebensglük galt: er betrachtete sie, wie schon Herodot I. 136 bemerkt, als einen Segen, durch welchen sich Ormuzd an ihm verherrlichte. Kinder mußte der Perser haben, weil sie den Weg über die Brüke (Tschinevad, die zwischen Erde und Himmel, vom Gipfel des Albordi aus, zum Siz der Seligen führt) leicht machen. Unfähigkeit zur Zeugung aber und Kinderlosigkeit rührt von Ahriman her. Zendav. Th. I. S. 69. Daß diese Lebensansicht auch noch später die herrschende unter den Persern war, sehen wir daraus, daß in den Verfolgungen, die im persischen Reich über die Christen ergiengen, diesen insbesondere auch dies zum Vorwurf gemacht wird, daß sie den Menschen, zu heurathen und Kinder zu zeugen, verbieten. In der Proclamation, welche der persische Feldherr und Statthalter Mihr Nerseh, um die Mitte des fünften Jahrhunderts, an die Christen in Armenien erließ, wird gesagt: „Glaubt nicht euren Führern, welche ihr Nazarener nennt, denn sie sind arge Schelme, sie lehren euch mit Worten und thun in ihren Handlungen das Gegentheil. Sie sagen, Fleisch essen, ist keine Sünde, und doch essen sie kein Fleisch; sie sagen, es ziemt, eine Frau zu nehmen, und doch wollen sie eine Frau nicht einmal ansehen. — Sie halten es für unwürdig, Menschen zu erzeugen, und preisen die Unfruchtbarkeit. Wenn ihr ihnen folgt, wird das Ende der Welt bald kommen.“ Neander Gesch. der christl. Rel. und Kirche II. 1. S. 227. Erregte schon das Christenthum durch solche, doch immer nur in Einzelnen, sich zeigende Erscheinungen,

so großen Anstoß, so ist leicht zu erachten, welchen Gegensaz hierin die strengen Grundsäze des Manichäismus gegen die persische Lebensansicht bilden mußten, und es gilt auch in dieser Beziehung, was Augustin Contra Secund. c. 21. bemerkt: *Displicet: „crescite et multiplicamini", ne Dei vestri multiplicentur ergastula. — Omnis feminae fecunditas dura est Dei calamitas.*

Kann es uns befremden, wenn Manes bei einer an sich schon, in Hinsicht der Principien, sehr bedeutenden, die ganze Welt- und Lebensansicht verändernden, daher auch in die äußern Lebensverhältnisse tief eingreifenden Abweichung von der durch den Glauben der Väter sanctionirten Religion seinen Volksgenossen als Neuerer und Häretiker erschien? Die abendländischen Berichte enthalten hierüber nichts: es war, wie sie erzählen, nur eine zufällige Ungnade des Königs, die ihn traf, und ihm das bekannte unglükliche Lebensende zuzog. Der Sohn des Königs war nach den Acta disp. Arch. c. 53. erkrankt, um sein Leben besorgt, sezte der König eine ansehnliche Belohnung für den aus, der ihn wieder herstellen würde. Auf dieses meldete sich Manes, und machte sich anheischig, den Jüngling zu heilen. Der König nahm ihn sehr wohlwollend auf, allein die Folge von allem, was Manes mit dem Jüngling vornahm, war, daß er unter seinen Händen starb, und die Schuld seines Todes nun auf Manes fiel. Der König ließ ihn dafür ins Gefängniß werfen, und mit schweren Eisengewichten belasten. Als der König erfuhr, was Manes durch die Schüler, die er aussandte, unternahm, beschloß er, ihn mit dem Tode zu bestrafen. Manes entkam jedoch auf die schon angegebene Weise. Der von Manes bestochene Gefängnißwächter mußte für seine Schuld sogleich mit dem Leben büßen. Manes selbst wurde überall aufgesucht, zulezt ergriffen und vor den König geführt, welcher, über Manes höchst aufgebracht, einen zweifachen Tod an ihm bestrafen wollte, den Tod seines Sohns

und den Tod des Gefängnißwächters. Deswegen wurde er geschunden, der geschundene Leib, den Vögeln zum Raub, vor dem Thore der Stadt aufgehängt, und (um aus Einer Person gleichsam zwei zu machen) die abgezogene Haut mit Kräutern wieder ausgefüllt. Von einer Beziehung der Strafe auf die Lehre und Grundsäze Mani's findet sich hier nichts. Eben so wenig läßt die kurze Andeutung, die Alexander von Lycopolis c. 2. von Mani's Leben und Lebensende gibt, auf eine andere, als eine reinpersönliche Ursache der königlichen Ungnade schließen: Manes habe unter der Regierung des Kaisers Valerian gelebt und mit dem Perserkönig Sapor einen Feldzug gemacht, und weil er bei diesem in Ungnade fiel, das Leben verloren (*προσκρούσαντα δέ τι τούτῳ ἀπολωλέναι*) [19]. Die morgenländischen Berichte dagegen lassen, ob sie gleich in manchem mit den griechischen übereinstimmen, Manes als Häretiker fliehen, und zulezt mit dem Tode bestraft werden. Nachdem Manes einige Zeit Aufsehen erregt, und sich für einen Propheten ausgegeben hatte, sammelte er Schüler um sich, die sich der Zoroastrischen Religion, zu welcher sich die Perser bekannten, und ihren Gebräuchen widersezten. Diese Neuerung erregte Unruhen, und Schapur wollte Manes bestrafen. Allein Manes, der erfuhr, daß man ihn aufsuche, ergrif die Flucht, und zog sich nach Turkestan zurück, wo er bis zum Tode Schapur's blieb. Unter dessen Nachfolger Hormuzd kehrte er zurük,

---

19) Cyrill von Jerusalem, der im Uebrigen den Acta folgt, sagt sogar, wie wenn er der Voraussezung, daß ein religiöses Interesse zu Mani's Schiksal mitgewirkt habe, wiedersprechen wollte (Catech. VI. 25.): „er sey ins Gefängniß geworfen worden, *οὐ διὰ τὸ περὶ ἀληθείας ἐλέγξαι τὸν βασιλέα, οὐ διὰ τὸ καταλῦσαι τὰ εἴδωλα, ἀλλὰ διὰ τὸ — ψεύσασθαι, μᾶλλον δὲ, εἰ δεῖ τ' ἀληθὲς εἰπεῖν, διὰ τὸ φονεῦσαι.*

und wußte diesen für seine Sache zu gewinnen. Demungeachtet war der Haß gegen Manes so groß, daß ihm Hormuzd ein festes Schloß in Chusistan zu seiner Sicherheit einräumte. S. Herbelot **Bibl. Orient. Par. 1697.** S. 548. f. nach Chondemir. Wie Mirkhond in der Geschichte der Sassaniden (De Sacy **Memoires sur diverses antiquités de la Perse Par. 1693.** S. 289 und 294. f.) nach Massudi meldet, hatte Schapur anfangs Mani's Lehren angenommen [20]), und erst nachher sie wieder verlassen, und Manes als Neuerer verfolgt, worauf dieser nach Hindustan sich flüchtete, und sodann von Kaschmir aus nach Turkestan und Chatai sich begab, und erst unter Hormuzd's Nachfolger Bahram nach Persien zurükkam. Manes hoffte nun auch in Persien dieselbe günstige Aufnahme zu finden, die er in den östlichen Ländern, in welchen er sich bisher aufhielt, gefunden hatte. Er forderte daher den Schach Bahram auf, seine Sendung anzuerkennen und seine Lehre anzunehmen. Bahram hörte anfangs seine Reden dem Anschein nach mit Wohlgefallen, so daß Manes sich vollkommen sicher glaubte, und seine Schüler sich um ihn versammelten. Allein Bahram ließ hierauf die Gelehrten seines Reichs kommen, und befahl ihnen, mit Manes eine Unterredung über die Dogmen, die er lehrte, zu halten. Manes konnte ihnen nicht antworten, und wurde seines Irrthums überwiesen. Da seine Gottlosigkeit und

---

20) Auch Mirkhond erwähnt, indem er von Mani spricht, des Paraklet, für welchen er sich ausgegeben habe, mit den Worten (nach De Sacy's Uebersezung a. a. O. S. 294.): *On lit dans quelques livres d'histoire, que Mani ayant ouï dire, que Jésus avoit adressé ces paroles à ses disciples: „Après moi viendra le Paraclet, et vous devez enseigner à vos enfans, qu' ils seront obligés, de le suivre et de s'attacher à lui," il s'imagina, que c'étoit lui-même, qui étoit désigné sous le nom de Paraclet, tandis que c'est un des noms de Mahomet.*

die Falschheit seiner Lehre allgemein bekannt war, forderte man ihn zu einem Widerruf seiner Irrlehren auf, als er diesen ausschlug, befahl Bahram, daß er geschunden und seine Haut an dem Thore von Dschondischapur [21]) aufgehängt würde [22]). Es ist allerdings nicht zu läugnen, daß

21) Derselbe Name kommt in den Acta Thomae als indischer Königsname vor (§. 2. *βασιλεὺς Γουνδαφόρος*). S. Thilo S. 113.

22) So berichten die orientalischen und occidentalischen Schriftsteller einstimmig das Lebensende Mani's. Die Occidentalen, wie z. B. Cyrill von Jerusalem Catech. VI, 30. (man vgl. Touttee's Bemerkung zu dieser Stelle) erinnern öfters, daß bei den Persern überhaupt grausame Todesstrafen sehr gewöhnlich gewesen seyen. Eigen ist aber doch bei Mani, daß er nicht blos, wie auch sonst geschehen mochte (man vgl. Herod. V, 25. und Brisson. De reg. Pers. princip. L. II. S. 262.) geschunden, sondern auch die abgezogene Haut, wie Archelaus sagt, mit Kräutern angefüllt, oder, wie Photius in der Geschichte der Manich. S. 357. und Socrates in der Kirchengesch. I, 22. noch genauer angeben, gleich einem Schlauch aufgeblasen, und mit Spreu ausgestopft, sodann aber vor dem Thore d. h. am öffentlichsten Orte der Stadt aufgehängt wurde (*τῆς κακίστης γνώμης δοχεῖον τὸ δέρμα θυλάκου δίκην πρὸ τῶν πυλῶν ἀνῃρτήθη* Cyrill a. a. O.). Es liegt wohl klar vor Augen, daß dadurch der eitle Eigendünkel und die leere Aufgeblasenheit des neuerungssüchtigen Kezers anschaulich dargestellt werden sollte, jene *κενοδοξία*, die auch nach dem Urtheil der Väter der christlichen Kirche die stets fruchtbare Mutter der Häresen ist. Eine merkwürdige Parallele gibt aber dazu schon aus alter Zeit der von Apollon geschundene Marsyas, denn auch von diesem sagt Herodot VII, 26. *ἐν τῇ (αὐτῇ τῇ ἀγορῇ τῇ Κελαινέων) ὁ τοῦ Σιληνοῦ Μαρσύεω ἀσκὸς ἐν τῇ πόλει ἀνακρέμαται· τὸν ὑπὸ Φρυγῶν λόγος ἔχει ὑπὸ Ἀπόλλωνος ἐκδαρέντα ἀνακρεμασθῆναι.* Nemlich auch Marsyas war ein Kezer, weil er die An=

die beiden Berichte nicht unbedeutend von einander abweichen, doch dürfen wir in demjenigen, worin sie nicht zusammenstimmen, nicht gerade einen wirklichen Widerspruch annehmen: es läßt sich zum Theil wenigstens das Eine gar wohl neben dem Andern denken, und die beiderseitigen Berichte stehen im Ganzen nicht so weit auseinander, wie gewöhnlich

---

maßung hatte, sich mit Apollon in den bekannten Wettstreit einzulassen, und mit der plumpen Flöte, mit welcher er gegen die Cither des Gottes auftrat, nur seine leere Aufgeblasenheit zur Schau stellte. Deswegen sah man im Alterthum in seiner Geschichte ein Beispiel des bestraften Uebermuths (s. Wieland's Attisches Mus. I. 2. S. 330.), und sein Bild wurde in den Städten auf dem Forum aufgestellt, um als Symbol einer bürgerlich freien Verfassung (s. Servius ad Virg. Aen. III, 20. IV, 58. Creuzer in den Studien Bd. II.) zugleich zur Warnung zu dienen vor jener ὕβρις, oder selbstsüchtigen Neuerungslust, die in den alten Republiken die allgemeine Freiheit und Gleichheit ebenso oft in Gefahr brachte, als sie die Einheit und den Frieden der christlichen Kirche störte. Daß die an Manes vollzogene Todesstrafe seit alter Zeit eine eigenthümliche symbolische Bedeutung haben sollte, darf wohl auch daraus geschlossen werden, daß sie besonders in solchen Fällen angewandt wurde, die vor das Forum der Magier gehörten, demnach vorzugsweise aus dem religiösen Gesichtspunct betrachtet wurden. Ein ähnliches Beispiel erzählt Procopius De bello Pers I, 5. von dem persischen König Pacurius: *Πακούριος Βασίκιον μὲν τὸ δέρμα ἐκδείρας ἀσκόν τε αὐτὸ πεποιημένος, καὶ ἀχύρων ἐμπλησάμενος, ὅλον ἀπεκρέμασεν ἐπὶ δένδρου τινὸς ὑψηλοῦ*, und zwar, weil die Magier den armenischen König Arsaces, dessen Feldherr und vertrauter Rathgeber Basicius war, *κατέγνωσαν ἔς τε τὰς σπονδὰς καὶ τοὺς ὅρκους ἠδικηκέναι*. Es war eine aus religiösen Rüksichten sanctionirte Todesstrafe, die die irreligiöse Willkühr und Nichtigkeit eines gegen das Göttliche sich auflehnenden Sinnes veranschaulichen sollte.

wöhnlich nach Beausobre's Vorgang behauptet wird. In jedem Falle ist alle innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Manes wegen seiner Irrlehren und seines Abfalls von der Zoroastrischen Religion sich den Haß seiner Landsleute und der Magier insbesondere zuzog, und deswegen, nicht aber wegen der von den griechischen Schriftstellern angegebenen Ursache, zulezt mit dem Tode bestraft wurde. Ueber den Inhalt und die Beschaffenheit der so großes Aufsehen erregenden Irrlehren Mani's wird nichts Bestimmteres gemeldet, doch wird das Verbot, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, besonders hervorgehoben, wenigstens nach Herbelot **Bibl. Or.** S. 548. Ebendahin gehört die Angabe, die Anhänger Mani's seyen Zendiks genannt worden, welcher Name soviel als Sadducäer bedeuten soll (s. Herbelot a. a. O.). Mit demselben Namen bezeichneten die Perser nach Mirkhond (s. die Geschichte der Sassaniden bei De Sacy a. a. O. S. 363.) die ebenso verhaßte Secte Mazdak's. Dieser durch Einführung der freiesten Geschlechtsgemeinschaft berüchtigte Häretiker hatte mit Manes wenigstens dies gemein, daß auch er, Thiere zu tödten, und ihr Fleisch zu essen, für unerlaubt erklärte. De Sacy a. a. O. S. 354. Mit den Sadducäern konnten demnach die Anhänger Mani's und Mazdak's zusammengestellt werden, sofern auch die Sadducäer, wenigstens in der Verwerfung der Lehre von der Auferstehung, einen gewißen Widerwillen gegen das Materielle, Körperliche und Fleischliche zeigten.

Da Mani's Lehre, wie sich aus der Untersuchung ihres Verhältnißes zur Zoroastrischen ergibt, so vieles enthielt, was aus dieser nicht erklärt werden kann, ihr sogar entschieden entgegengesezt war, so entsteht mit Recht die Frage, wo wir die Quelle einer von der Zoroastrischen so bedeutend abweichenden Welt- und Lebens-Ansicht zu suchen haben? Ein Blik auf die alten Religionssysteme des Orients scheint mir die Beantwortung dieser Frage nicht zweifelhaft zu lassen,

und ich glaube mit gutem Grunde die aus der ganzen Untersuchung gewonnene Ueberzeugung aussprechen zu können, daß der Manichäismus in demselben Verhältniß, in welchem er sich von der Zoroastrischen Lehre entfernt, sich der indischen, namentlich buddhaistischen Religionslehre nähert. Hat man den Manichäismus bisher nach der gewöhnlichen Ansicht als eine Combination des Zoroastrismus und des Christenthums genommen, indem man dabei nur auf äussere außerwesentliche Berührungspuncte sah, so möchte ich vielmehr nach der ganzen innern Gestaltung des Systems in demselben einen Versuch sehen, den Zoroastrismus mit dem Buddhaismus zu verschmelzen, oder nach Mani's Sinne, jenen durch diesen zu reformiren. Die Ansicht, die man dem Manes gewöhnlich nur in Beziehung auf das Christenthum zuschreibt, mußte er nothwendig auch von dem Zoroastrischen Religionssystem haben, es schien ihm in der Form, in welcher es das in Persien herrschende geworden war, auf einer untergeordneten Stufe zu stehen, einer noch unausgebildeten, ungeläuterten Ansicht anzugehören, über welche man sich nothwendig erheben müsse, wenn der demselben zu Grunde liegende Dualismus in seiner ganzen Strenge und Consequenz sollte durchgeführt werden. Eine einfache Darlegung der hauptsächlichsten Ideen und Lehren, in welchen der Buddhaismus mit dem Manichäismus zusammentrifft, wird die aufgestellte Behauptung, so weit sie vor allem aus dem innern Verhältniß der beiden Religionssysteme zu begründen ist, wie ich hoffe, rechtfertigen.

1. Wenn Manes über den Zoroastrischen, auf den Gegensaz des Guten und Bösen beschränkten Dualismus dadurch hinausging, daß er als höchste Principien den Geist und die Materie sezte, so stellte er sich auf denselben Standpunct, der der indischen Religionslehre eigenthümlich ist. So verschieden auch ihre Formen sind, die ihr zu Grunde liegende Weltansicht ist durch den vorherrschenden Gegensaz

des Geistes und der Materie durchaus bedingt, sey es nun, daß die Materie nur als der dem Geiste inwohnende unerklärbare Hang, sich in realen Formen zu objectiviren, und zur Materie zu verkörpern, oder als ein dem Geiste gegenüberstehendes selbstständiges reales Princip genommen wird. Aus der erstern Ansicht ist der idealistische Pantheismus der Vedalehre geflossen, die das Princip der realen, materiellen Welt in die Maia sezt, die als Schein und Täuschung den alles hervorbringenden Brahma umgibt, der mit der Maia spielend [23]), in ihren bunten, wesenlosen Gestalten sich selbst anschaut und abspiegelt. Es ist früher bemerkt worden, wie diese die Sinnenwelt für Schein und Täuschung erklärende Ansicht, an die sich im griechischen Alterthum so viele Anklänge finden, in der Manichäischen Kosmogonie durchschimmert. Selbstständiger stellt der Buddhaismus die Materie dem Geiste gegenüber. Es gibt nach der Lehre desselben

---

23) Vgl. Bohlen das alte Indien mit besonderer Rüksicht auf Aegypten. Königsb. 1830 Th. I. S. 160. Treffend erinnert Bohlen bei diesem demiurgischen Spiel, das auch in den griechischen Mythen von Dionysos = Zagreus und der Persephone sehr bedeutsam sich zeigt, an die Schilderung der Weisheit in den Proverbien: daß die Weisheit als Kind des Jehova, von ihm ausgeströmt und geboren, mit ihm als sein Werkmeister den Himmel schuf, und vor seinem Angesichte spielte. 8, 22—31. — Auch in Beziehung auf den Gnosticismus ist die Weisheit des A. T. und der Apokryphen des A. T. ein vermittelndes Glied, das für die Genesis des Gnosticismus noch mehr beachtet werden dürfte, als bisher geschehen ist. Die Art und Weise, wie die Sophia nach dem Buche der Weisheit (man vgl. besonders c. 10.) in die Menschengeschichte eingreift, als Princip der theokratischen Entwiklung, und in stetem Kampf mit einer widerstrebenden Macht erscheint, ist ganz analog dem Verhältniß, in welchem die gnostische Sophia = Achamoth zur Materie und der sich entwikelnden materiellen Welt steht.

einen mit Weltenstoffen angefüllten ewigen Raum, in welchem nach ewigen, unabänderlichen Gesezen die Welten entstehen und vergehen. Das belebende, die Materie durchdringende Princip ist der Geist, der zwar an und für sich in steter Ruhe ist, sich aber in unzähligen Formen durch die Materie individualisirt. Der Gegensaz zwischen dem Geist und der Materie ist zwar allerdings in der buddhaistischen Lehre nicht so streng gedacht, wie in der Manichäischen, wir dürfen aber dabei nicht vergessen, daß der Manichäismus seinen Zusammenhang mit dem persischen Dualismus nicht verläugnen kann. Er trägt daher auf den Gegensaz zwischen Geist und Materie den Gegensaz zwischen Ormuzd und Ahriman über, während der Buddhaismus die unendlich feine und unsichtbar gedachte Materie gewißermaßen vergeistigt, und jenen Gegensaz durch die Maia vermittelt werden läßt, unter deren beständig täuschendem Gaukelspiel sich die Welt der Erscheinungen aus den feinen Partikeln des Raumes, oder dem leeren Raum, dem Nichts, dem ursprünglichen Zustand alles Vorhandenen, bildet. Stellt der Buddhaismus die beiden sich durchdringenden Principien, Geist und Materie, wie Mann und Frau, neben einander, so stellt sie dagegen der Manichäismus, wie zwei feindliche, sich gegenseitig befehdende Herrscher einander entgegen. Lassen wir aber diese besondern Modificationen fallen, in welchen beide Systeme noch die Farbe ihres Ursprungs an sich tragen, so stellen beide Systeme Geist und Materie, als ihre höchsten und allgemeinsten Principien, an ihre Spize. J. J. Schmidt Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses u. s. w. aus dem Mongol. übersezt. Petersburg 1829, S. 302. Bohlen das alte Indien a. a. O. S. 323. f. Rhode über religiöse Bildung, Mythol. und Philos. der Hindus. Leipz. 1827. Th. I. S. 381. f.

2. Der Manichäismus läßt einen aus dem Lichtreich in das Reich der Finsterniß fallenden Lichtstrahl den ersten

Anlaß zur Weltschöpfung oder zur Vermischung der beiden Principien werden, und die Welt selbst geht aus der tiefsten gegenseitigen Durchdringung der beiden Principien, der Vermischung des Lichts, oder der Lichtseele, mit der Materie, hervor. Auch der Buddhaismus sezt an die Spize aller zeitlichen Weltentwiklung ein Lichtreich, oder einen Lichtraum, die Region des zweiten Dhjana [24]), oder des Lichtes, die den periodischen Weltzerstörungen nicht unterliegt, und aus drei Abtheilungen besteht, nemlich aus der des Lichtes überhaupt, aus der des unendlichen Lichtes, und aus der des allervollkommsten, über jeden Begriff hellen Lichtes. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303. Sobald die erste Entwiklung beginnt, entsteht eine Anzahl Lichtwesen, die sich vermehrend und allmälig ausartend niedere Gattungen erzeugen, bis zulezt diese körperliche Welt entsteht, und durch immer tieferes Sinken und stete Verminderung des Lichtstoffes die Materie immer gröber und die Finsterniß immer finsterer wird. Der Buddhaismus verfährt auch hier, da er die Materie so viel möglich verflüchtigt, und zum

---

24) Ein Sanskritwort, das tiefe innere Selbstbeschauung bedeutet. Es gibt auch einen dritten und vierten Dhjana nebst noch einigen andern, lauter Reiche vollendeter Seligkeit mit verschiedenen Abstufungen. Noch weiter über diese zur zweiten Welt gehörenden Regionen hinaus sind diejenigen der ersten oder sogenannten farb- und gestaltlosen Welt, durchaus unsichtbar, ganz unkörperlich, und ganz ohne Zeit und Raum. Die drei Welten sind nemlich 1. die der allerhöchsten farb- und gestaltlosen Wesen, 2. die der farbigen oder eine Gestalt habenden Wesen, 3. die Welt des Gelüstes und des Gaukelspiels der Erscheinungen, mit sechs Wesengattungen, drei guten und drei verworfenen Naturen. Von der zweiten Welt ist es nur die Region des ersten Dhjana, die Zerstörungen und Auflösungen unterworfen ist. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 303.

feinsten Substrat des Geistes macht, nicht so dualistisch, wie der Manichäismus, aber beide Systeme nehmen doch in dem mit der Materie sich vermischenden und in dieselbe übergehenden Lichtprincip eine stete Abnahme und Verdunklung an. Die Vorstellung eines auf das Lichtreich geschehenen Angriffs, und eines an demselben verübten Raubs, ging natürlich ganz aus dem Wesen des Manichäischen Dualismus hervor. Doch nimmt auch der Buddhaismus eine analoge Erschütterung des Lichtreichs an. Aus der den periodischen Zerstörungen nicht unterworfenen Region des zweiten Dhjana weht zur Zeit einer neuen Weltentstehung ein heftiger Wind herab, der die Region des ersten Dhjana bildet. Aus dieser Region des ersten Dhjana erzeugt sich alsdann ebenfalls durch einen unterwärts wehenden Sturmwind die darauf folgende Region der Geisteremanationen. Diese erzeugt unter Sturmwind eine dritte Region, und auf die nemliche Art werden noch mehrere Regionen für immer geringere Geister gebildet, bis die Sturmwinde die untersten Gegenden des leeren Raums erreichen und daselbst die Luftanhäufung bilden, die das Princip der materiellen Welt wird. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 302. Ueber die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus. S. 9. f. Es ist klar, daß diese buddhaistischen Sturmwinde dieselbe die Schöpfung bewirkende, durch die ganze geschaffene Welt hindurchgehende, nicht weiter erklärbare feindliche Gewalt sind, wie im Manichäismus der Kampf der beiden Principien, nur mit dem Unterschied, daß diese Gewalt im Buddhaismus als eine rein physische erscheint, im Manichäismus aber, da dieser seine höchsten Principien als persönlich handelnde Wesen darstellt, als eine mit Absicht unternommene Handlung. Vollkommen aber stimmt der Buddhaismus mit dem Manichäismus darin überein, daß er den Begriff des Uebels ebenso bestimmt,

wie dieser, auffaßt, und die ganze Entstehung alles Vorhandenen als das Urübel betrachtet. Schmidt üb. d. Verw. S. 8. Die Entwiklung des leeren Raums, die nun entstandene Materie, ist das Uebel der Jirtinschii, oder des Weltalls in seinen innern und äußern Be iehungen, aus welchem der Ortschilang, oder Sansara, d. i. der beständige Wechsel nach unabänderlichen Gesezen entstanden ist, nachdem diese durch jenes Uebel begründet waren, wobei nun auch der früher unentwikelte Keim des Guten und Bösen sich entwikeln, und in Wirkung und Gegenwirkung sich einander entgegenstellen konnte. Schmidt Forschungen u. s. w. S. 182. Es ist diese Uebereinstimmung um so merkwürdiger, da sich in dieser Hinsicht der Buddhaismus vom Brahmanismus ebenso unterscheidet, wie der Manichäismus vom Zoroastrismus. Denn wie im Zoroastrismus Ormuzd, der gute Gott, der eigentliche Weltschöpfer ist, und die Welt, auch die materielle, so weit sie gut ist, eine Emanation des Lichtreichs, so finden wir im Brahmanismus, wie Schmidt über die Verw. S. 6. dieses Verhältniß richtig bezeichner, vom Ursprung des in der Materie liegenden Bösen selbst insofern nichts, als die Materie so gut ihren Ursprung in Brahma hat, als alles Uebrige, und zu seiner scheinbaren Integrität in der Zersezung zu gehören scheint, es sey denn, daß das erste Verlangen Brahma's und dessen Hingebung an die Täuschung als erste Schuld, oder als Ursprung des Uebels, in verborgener Idee gedacht wird.

3. Wie nach beiden Systemen die Welt entsteht, indem ein göttlicher Lichtstrahl in die untern Regionen herabfällt, der Geist die Materie durchdringt, so ist dadurch in beiden Systemen die ganze Entwiklung des Weltlaufs auf gleiche Weise bedingt. Alles Lichte und Geistige arbeitet sich aus den untern Regionen, in die es herabgekommen ist, wieder in die höhern hinauf. Daher gleicht der Buddhaismus auch darin dem Manichäismus, daß er eine allmälige Vergeistigung der lebenden Wesen annimmt, die durch stufenweise Beförderung

in höhere Geburten, bis zu den höchsten Geisterregionen hinauf, das Weltgebäude entvölkert. Schmidt a. a. O. S. 9. Der Buddhaismus betrachtet das ganze zeitliche, der geschaffenen Welt angehörende Leben aus dem Gesichtspuncte eines Buß- und Läuterungsprocesses. Da die Geister durch einen gewißen Abfall, durch Lüsternheit nach irdischer Speise (Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 5. Bohlen S. 324.), in die materielle Welt, die vom ewigen Schiksal zu beständigen Verkörperungen bestimmt ist, herabgesunken sind, so können sie nur durch den Kreislauf der Metempsychose aus den Banden der wandelbaren Materie wiederum befreit werden. Die dem Zoroastrismus fremdartige, dem Buddhaismus aber, wie dem Brahmanismus eigenthümliche, und so tief in sie eingreifende Lehre von der Metempsychose darf mit Recht als einer der auffallendsten Beweise des wahren Verhältnisses, in welchem der Manichäismus zu den indischen Religionssystemen steht, angesehen werden [25]). Die Wanderung der Seelen durch verschiedene Körper ist aber ferner nach dem Buddhaismus, wie nach dem Manichäismus, nur der äußere Weg, auf welchem die Seelen dahin wieder zurükkehren können, woher sie herabgekommen sind, der innere Weg ist das höhere innere Wissen, die Gnosis, die von den Buddhaisten Dhjana genannt, und von ihnen aufs höchste geschäzt wird. Ihr höchster Grad besteht in der Erkenntniß, daß alles Vorhandene eitel, nichtig und leer und ein Spiel der die Sinne umgaukelnden Täuschung ist. So mußte das in beiden Systemen angenommene Verhältniß zwischen Geist und Materie die Lehre zur Folge haben, daß das wahre Heil des Menschen nur in völliger Losreißung vom Materiellen und Sinnlichen, in Unterdrükung und Ertödtung aller Triebe und Begierden bestehe. Doch würde

25) Auch Wanderung in Thiere nimmt der Buddhaismus an. Bohlen a. a. O. S. 327.

auch jene Gnosis in Verbindung mit der ihr entsprechenden Ascese den Menschen seinem endlichen Ziele nicht zuführen können, wenn nicht seine ganze Heilsordnung, und der Läuterungsproceß, durch welchen er in seinem ganzen zeitlichen Leben hindurch gehen muß, von einer höhern Macht geleitet würde. In dieser Beziehung scheint zwar zunächst zwischen beiden Systemen eine nicht unbedeutende Verschiedenheit stattzufinden, doch trage ich kein Bedenken, was die Stellung der beiden Mittler und Erlöser im Allgemeinen betrifft, den Manichäischen Christus mit Buddha in Parallele zu sezen. Wie der Manichäische Christus hatte ja auch Buddha vor allem die Hauptbestimmung, die wahre Erkenntniß nicht in Vergessenheit gerathen zu lassen, und die Empfänglichkeit dafür zu erhalten. Er wurde Wiederhersteller und Führer der Geschöpfe durch die Gebote, die er als Lehrer gab, oder dadurch, daß er das Rad der drei großen Hauptlehren in Bewegung sezte. Schmidt über die Verw. S. 12. Forschungen S. 169. Zwar wurde Buddha als Mensch geboren, aber seine Geburt war nur eine Scheingeburt. Seine Mutter war die Maia, die als Gattin des Sudhodana (des Königs von Magadha, dem heutigen Behar), damals noch unbeflekte Jungfrau, daher die Reine genannt, den Gautama oder Buddha, der sich in der Gestalt eines fünffarbigen Strahls in ihren Mutterleib herabgesenkt hatte, aus der rechten Seite an das Licht brachte. Er war eine Emanation der Gottheit, wie aber alles, was durch die Maia aus der allein wahrhaft seyenden Gottheit heraustritt, keine wahre Realität hat, so geschehen alle Verkörperungen oder Menschwerdungen Buddha's unter der Hülle der Maia (mongolisch Chubilghan). Wie die Menschwerdung, so ist auch die ganze Wirksamkeit Buddha's nur doketisch. Denn alle Buddha's haben den Feind, d. i. die Materie und ihre die Sinne berükenden Gestaltungen, besiegt, und beherrschen sie nun nach Willkühr. Sie sind Herren der Maia, oder der sich in

Verwandlungen offenbarenden Täuschung, und können sie nach Wohlgefallen zerstören, oder auch sich derselben bedienen, je nachdem der auf Errettung des Einzelnen oder Ganzen hinzielende Zwek es erfordert, das Riti Chubilghan Buddhas, wie die Buddhaisten diese Herrschaft des Geistes über die Natur nennen. Schmidt über die Verw. S. 13. Forschungen S. 169. 254. Gesch. der Ostmong. S. 13. 312. Bohlen S. 310. f. Unverkennbar ist dieser buddhaistische Doketismus das Vorbild des Manichäischen, und es kann diese Vergleichung sogar dazu dienen, die in einigen Puncten so dunkle Manichäische Christologie in ein helleres Licht zu sezen, und die Vermuthung wahrscheinlich zu machen, daß der Manichäische Doketismus nicht blos eine willkührlich zu Hülfe genommene Ausflucht war, um den historischen Thatsachen des Christenthums noch eine gewisse scheinbare Realität zu lassen, vielmehr auf einer positiven Grundlage beruhte, auf der den indischen Religionssystemen eigenthümlichen Idee, daß sich die Gottheit von Zeit zu Zeit in gewißen Verkörperungen und Vermenschlichungen zum Heil der Welt und der Geschöpfe in die Sinnenwelt herabläßt, daß aber diese Gestalten nur Scheingestalten sind, weil eine göttliche Emanation, oder ein auf einer höhern Stufe stehender Geist, von der Materie nicht berührt und bewältigt werden darf, vielmehr sie als nichtigen, wandelbaren Schein frei beherrschen muß. Eine Beziehung zur Sonne, wie sie beim Manichäischen Christus wesentlich war, läßt sich zwar bei Buddha nicht nachweisen (außer sofern er sich in der Gestalt eines Lichtstrahls herabsenkte [26]), auch

26) Unter der Gestalt eines fünffarbigen Strahles am Vollmonde zur Zeit des Mittagsstandes der Sonne wurde Sakiamuni geboren. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 13. Es ist kein zufälliges Zusammentreffen, daß auch der ägyptische Apis als Verkörperung eines vom Himmel sich herabsenkenden Lichtstrahls angesehen wurde. Herod. III, 28. Der

wissen wir nicht, wie weit die Manichäer ihren Christus in demselben Sinne, wie die Buddhaisten von Buddha annehmen, als Lehrer und Religionsstifter zu einer bestimmten Zeit unter den Menschen auftreten ließen (es hängt die Ungewißheit hierüber zum Theil damit zusammen, daß uns das Verhältniß, in welches Manes sich selbst zu Christus sezte, beinahe ganz unbekannt ist); es mag sogar zugegeben werden, daß der buddhaistische Doketismus in gewißer Hinsicht einen etwas anderen Character hat, als der Manichäische, sofern sich nemlich in der Scheinverkörperung Buddha's die traumartige Nichtigkeit der Sinnenwelt überhaupt darstellt, in den Scheingestalten des Manichäischen Christus mehr nur die Unmöglichkeit, ohne Verunreinigung der Lichtnatur von der Materie berührt und mit ihr verbunden zu werden, unter Voraussezung der Realität der Sinnenwelt: allein bei allem diesem werden wir doch die in der Hauptsache selbst überwiegende Uebereinstimmung nicht übersehen können, und die stattfindenden Differenzen sehr natürlich daraus erklären, daß das in den Manichäismus aufgenommene buddhaistische Element mit einem andern, dem Zoroastrischen, in Verbindung gesezt wurde, wodurch es nothwendig eine eigene Modification erhalten mußte [27].

---

schwarze Stier mit dem incarnirten Lichtstrahle, die leibliche Hülle des Sonnengottes Osiris, in welcher seine Seele wohnen sollte, ist ein ächt orientalisches Bild der Welt.

27) Im Ganzen dieselbe Bestimmung mit den eigentlichen Buddhas haben die Bodhisatwas, vergötterte Menschen, die dem Geburtswechsel und den Schiksalen der Welt nicht mehr angehören, sondern bereits die Buddhawürde erlangt haben, aber freiwillig von Zeit zu Zeit in Menschengestalt geboren werden, und mit der Materie sich vermischen, um das Intellectuelle daraus zu erlösen, und von den Banden des Sansara zu befreien. Schmidt Gesch. der Ostmong. S. 301. So knüpft der Buddhaismus, wie der Manichäismus, den allge=

4. Das Ende des Weltlaufes erfolgt hier, wie dort, wenn die lebenden Wesen sich allmählig in die höhern Geister- und Lichtregionen erhoben haben, und die Materie alles Geistigen entblößt ist. Nach der Lehre der Buddhaisten wüthet dann, weil die zu höheren Reichen beförderten und ihre Bezirke nicht mehr regierenden Elementargeister fehlen, eines der ungebändigten Elemente bis zur völligen Vernichtung und Auflösung des Ganzen. (Man vergleiche hiemit, was oben S. 324. aus den **Act. disp. Arch.** angeführt worden ist). Meistens wird auch nach den Buddhaisten, am Ende einer großen Periode, die Vertilgung der von allem Geistigen entblößten todten Schlake der Materie durch Feuer bewirkt. Zulezt verbleichen und verschwinden auch die höhern Buddha-Regionen, die zwar immateriell sind, aber dennoch eine Farbe oder Gestalt haben, weil der Zwek ihres Daseyns gänzlich erfüllt ist, gleich Regenbogen, und alles, was war, versenkt sich für die Ewigkeit in das Nichts. Alles ist dann Buddha geworden, und aus dem Sansara, der Welt der vergänglichen Erscheinungen, und dem Kreislaufe der Metempsychose in die Leere des Nirwana eingegangen, die ewige Glükseligkeit, gänzliche Befreiung von der Materie und der Wiedergeburt in derselben, und Vereinigung mit der Gottheit [28]). Schmidt über die Verw. S. 10. f. Der Zustand der Vollendung wird von beiden Systemen mit demselben Begriffe gedacht, als vollkommene Ruhe und Befreiung von allem Materiellen, nur hat sich der Buddhaismus, indem er das Absolute auch wieder als Gegensaz des Etwas, als das Nichts, die ewige Leere, betrachtet, zu einer

meinen Läuterungsproceß an verschiedene Glieder, die von Stufe zu Stufe zur Förderung desselben eingreifen.

28) Das Sanskritwort Nirwana heißt eigentlich: dem Jammer abgeschieden, oder dem Jammer entwichen, und bezeichnet demnach die buddhaistische Weltansicht sehr sprechend.

Abstraction erhoben, zu welcher sich der im Zoroastrischen Dualismus befangene Manichäismus nicht in demselben Grade erheben konnte. Auch darin hält sich der Manichäismus in der Sphäre des Zoroastrismus, daß er keinen fortlaufenden Wechsel von Weltzerstörungen und Weltentstehungen annimmt, obgleich ihm diese Annahme sehr nahe liegt. Der Manichäismus läßt zwar seine Principien als persönliche Intelligenzen handeln, aber es zieht sich doch auch so durch beide Systeme eine gewiße fatalistische Weltansicht hindurch, die nur durch die beiden gemeinsame Grundidee eines allgemeinen Läuterungsprocesses, in welchem alles Böse und alle Schuld abgebüßt werden muß, einen sittlichen Character annimmt.

5. Der Gesichtspunct, aus welchem beide Religionssysteme die Materie dem Geiste gegenüber betrachteten, mußte ihnen auf gleiche Weise Losreißung vom Materiellen, Unterdrükung der Sinnlichkeit, Zurükziehung des Geistes in sein eigenes Selbst, als höchste Aufgabe des sittlichen Strebens erscheinen lassen. Die Sittenlehre beider Systeme athmete daher im Ganzen denselben Geist. Aber auch im Einzelnen zeigt sich eine auffallende Uebereinstimmung. Gerade diejenigen Gebote, die dem Manichäismus in seiner äußern Erscheinung und in seiner Beziehung zum practischen Leben am meisten ein eigenthümliches Gepräge gaben, sind auch für den Buddhaismus characteristisch. Die ersten und am allgemeinsten angenommenen sittlichen Gebote des Buddhaismus sind: Man soll nicht tödten und die Vedas und Puranas nicht heilig halten, weil sie blutige Opfer heischen; man soll nicht lügen oder verläumden, nicht schwören und leichtfertig reden, sondern seine Worte abwägen und im Zaum halten; man soll nicht eigennüzig seyn oder andere übervortheilen, denn alle Menschen sind unsere Brüder, daher das Castenthum nichtig seyn soll (Bohlen Th. I. S. 328). Im Allgemeinen enthalten diese drei buddhaistischen Haupt-

gebote dasselbe, was auch der Inhalt der drei Manichäischen *signacula* ist, nur dem dritten derselben, dem *signaculum sinus* entspricht nichts Besonderes, sein Inhalt selbst aber ist dem Buddhaismus nicht fremd, und die ächt Manichäischen Gebote, Thiere nicht zu tödten, um ihr Fleisch zu essen, nicht in der Ehe zu leben, um Kinder zu zeugen, finden sich auch in ihm, was um so bemerkenswerther ist, da sich der Buddhaismus eben dadurch vom Brahmanismus characteristisch unterscheidet. Im Brahmanismus ist, Thiere zu tödten und ihr Fleisch zu essen, nicht verboten, nach den Gesezen Manu's hat vielmehr Brahma das sämtliche Thier- und Pflanzenreich zur Erhaltung des Lebensgeistes geschaffen. Wer dem Gesez gemäß ißt, wird gesagt, thut keine Sünde, wenn er auch alle Tage das Fleisch solcher Thiere genöße, welche gesezlich gegessen werden mögen, denn sowohl die Thiere, welche gegessen werden dürfen, als die, welche sie essen, sind beide von Brahma geschaffen. Nur dies wird bemerkt, es sey als eine Regel der Götter überliefert, daß Fleisch des Opfers wegen gegessen werden müsse, eine Regel der Rakschasas (der dämonischen Götterfeinde) sey es, es zu jedem andern Zwek zu genießen. Rhode über relig. Bildung u. s. w. Th. II. S. 391. Es darf also, wie Rhode bemerkt, ein solches Fleisch gegessen werden, das als Opfer dargebracht wurde, oder vielmehr der Fleischgenuß ist nur gestattet, sofern ihm die religiöse Weihe, die das Opfer nach seinem ursprünglichen Zwek geben sollte, vorangeht. Es dient dies zur Bestätigung der oben über die Entstehung der Thieropfer aufgestellten Ansicht, daß man die Rechtfertigung des Tödtens der Thiere, die nach der ältesten Ansicht allgemein nothwendig zu seyn schien, in der Idee fand, die Verlezung des Naturlebens in dem getödteten Thier compensire sich in der Erhaltung des Lebens in dem das Fleisch des geschlachteten Thieres genießenden Individuum. Der Buddhaismus dagegen gestattet nirgends Thieropfer,

und erklärt das Tödten der Thiere für unerlaubt, aus zarter Schonung, weil ihm das Naturleben auch in dem kleinsten Thiere heilig und unverlezlich erscheint. Ungefähr eben so verhält es sich mit dem zweiten Verbot. Zu heirathen und einen Sohn zu erzeugen, um dadurch gleichsam die von dem vorangegangenen Geschlecht mit dem empfangenen eigenen Leben übernommene Schuld, in Beziehung auf das nachfolgende, an den im Wechsel der Individuen fortlebenden Weltgeist abzutragen, gehört unter die ersten Pflichten der Brahmanen. Ein ausdrükliches Verbot der Ehe hat nun zwar Buddha nicht gegeben, er lebte sogar selbst verheirathet, aber doch verlangt er von seinen Priestern ein keusches und eheloses Leben, und die Buddhaisten glauben, daß ein Verheiratheter nicht zur höchsten Stufe der Seligkeit gelangen könne. Daher die große Zahl der buddhaistischen Klöster, in welchen die buddhaistischen Mönche in strengem Cölibat, und der Anhänglichkeit an irdische Güter und allem Eigenthum entsagend, unter Bußübungen und Casteiungen, mit ihrem Lebensunterhalt nur auf die Gaben und Allmosen der Gläubigen angewiesen, zusammenleben. Bohlen Th. I. S. 328. 341. Rhode Th. I. S. 406. Schmidt Forschungen S. 183. Diese Vorstellung von der Heiligkeit des ehelosen Lebens darf mit um so größerem Recht als ein charakterischer Grundzug des Buddhaismus angesehen werden, da schon der älteste griechische Schriftsteller, der den Buddhaismus namentlich erwähnt, Clemens von Alexandrien, denselben besonders hervorhebt. Clemens unterscheidet Strom. I, 15. zwei Arten indischer Gymnosophisten. „Die einen werden Sarmanen, die andern Brachmanen genannt. Diejenigen der Sarmanen, die Hylobier heißen [29]), bewohnen keine Städte und haben

---

29) Unstreitig ist statt *Ἀλλόβιοι* zu lesen *Ὑλόβιοι* d. h. Waldbewohner, Eremiten. Nach Strabo XV, 1. hat schon Megasthenes ein doppeltes Religionssystem in Indien unter-

keine Häuser, sie tragen Kleider von Baumrinde, essen Baumfrüchte, und trinken Wasser mit den Händen, sie kennen weder Ehe noch Kinderzeugung, wie die jezigen Enkratiten. Es gibt aber unter den Indern solche, die den Geboten Butta's folgen, welchen sie wegen seiner großen Heiligkeit als Gott verehren.“ In einer andern Stelle Strom. III, 3. sagt Clemens dasselbe von den Σεμνοὶ der Inder, die ohne Zweifel die Sarmanen der erstern Stelle sind. „Die Brachmanen essen nichts Lebendiges, und trinken keinen Wein: einige nehmen zwar täglich, wie wir, Nahrung zu sich, einige von ihnen aber, wie Alexander Polyhistor in seinen Indika sagt, nur alle drei Tage: sie verachten den Tod und halten das Leben für nichts, denn sie glauben an eine Palingenesie. Diejenigen unter den Indern, welche Σεμνοὶ genannt werden, gehen das ganze Leben nakt, sie befleißigen sich der Wahrheit, und erforschen die Zukunft, und verehren eine gewiße Pyramide, unter welcher, wie sie glauben, die Gebeine eines Gottes liegen [30]. Weder die Gymnosophisten

schieden, das der Brachmanen und das der Garmanen. Τοὺς δὲ Γαρμᾶνας τοὺς μὲν ἐντιμωτάτους Ὑλοβίους φησὶν (Μεγασθένης) ὀνομάζεσθαι, ζῶντας ἐν ταῖς ὕλαις ἀπὸ φύλλων καὶ καρπῶν ἀγρίων, ἐσθῆτας δ' ἔχειν ἀπὸ φλοιῶν δενδρίων, ἀφροδισίων χωρὶς καὶ οἴνου. Garmanen heißen sie d. i. *sramánas*, Heilige. Die Buddhisten selbst nennen sich Samanäer, d. i. *samánas*, die Gleichbleibenden. S. Bohlen a. a. O. S. 319. Eben diesem leztern Namen scheint Clemens das gleichlautende Σεμνοὶ substituirt zu haben. Bohlen steht sogar nicht an, die Abstinenten unter den Indern bey Herodot III, 100., deren Lebensweise das ächte Vorbild der Manichäischen ist: οὔτε κτείνουσιν οὐδὲν ἔμψυχον, οὔτε τι σπείρουσι, οὔτε οἰκίας νομίζουσι ἐκτῆσθαι, für Buddhisten zu halten.

30) Ueber die Reliquien des Buddha s. Rhode I, S. 416.

sten, noch die sogenannten Σεμνοὶ haben Weiber, weil sie dies für natur- und gesezwidrig halten, deswegen bleiben sie keusch. Es gibt auch Weiber, die als Jungfrauen leben (παρθενεύουσι καὶ Σεμναὶ, buddhaistische Nonnen). Daß sich bei den Indern sowohl die Brachmanen, als die Samanäer des Fleischgenusses enthielten, und ihn als unerlaubt und irreligiös betrachteten, bezeugt unter den alten Schriftstellern auch Porphyrius **De abstin. ab esu anim. IV. 17** [31]). Uebrigens zeigt die Vergleichung mit dem Manichäismus auch hier eine gewiße Modification der Ansicht. Der religiöse Abscheu, mit welchem der Manichäismus die Fortpflanzung des Geschlechts in der Ehe, und den Genuß des Fleisches verwirft und schlechthin verbietet, spricht sich im Buddhaismus wenigstens nicht in demselben Grade aus: wir dürfen aber auch hier nur wieder daran erinnern, daß der Manichäismus, vermöge seines Zusammenhanges mit dem Zoroastrismus, die Materie nicht blos als das Nichtseyende und Nichtige, sondern als das Dämonische und Böse betrachtet. Das Gemeinsame aber dieser aus den Religionssystemen Indiens stammenden Ansicht mußte im Allgemeinen dieselbe Lebensweise zur Folge haben.

Ich kann nicht unterlassen, hier noch der merkwürdigen Secte der Jainas kurz zu erwähnen, die im eigentlichen

31) Auch von den Samanäern, die Porphyrius von der Brahmanen-Caste als freiwillig Zusammentretende unterscheidet, gelten wohl die Worte: ὅλως θίγειν ἐμψύχου τροφῆς, ἴσον καὶ τῇ ἐσχάτῃ ἀκαθαρσίᾳ τε καὶ ἀσεβείᾳ νενόμισται. An die Manichäische Weltentsagung erinnert uns die Schilderung der Lebensweise der Samanäer bey Porph. a. a. O.: τῶν κτημάτων ἐξίστανται, πάσης τῆς ἄλλης οὐσίας· λαμβάνει στολὴν οὔτε πρὸς γυναῖκα, οὔτε πρὸς τέκνα, εἰ τύχοι κεκτημένος, ἐπιστροφὴν ἤ τινα λόγον ἔτι ποιούμενος, ἤ τι πρὸς αὐτὸν ὅλως νομίζων. Man vgl. hiemit, was der Manichäer Faustus in der obigen Stelle S. 244. von sich sagt.

Sinne weder dem Brahmanismus noch Buddhaismus angehörend, obwohl beiden verwandt, in Hinsicht des Verhältnisses dieser beiden Religionsformen die Aufmerksamkeit der indischen Alterthumsforscher schon öfters auf sich zog, hier aber uns einige den Manichäismus mit dem Buddhaismus näher vermittelnde Berührungspuncte darzubieten scheint. Der Gegensaz, welchen die Jainas zwischen Geist und Materie annehmen, trägt beinahe ganz den Manichäischen Character an sich. Es herrscht nach ihrer Ansicht im ganzen Universum ein durchgreifender Dualismus von Materie und Seele, die als Weltseele in allen fühlenden Wesen verbreitet ist. Die Weltseele an sich ist immer vollkommen, und hat einen natürlichen Trieb nach oben, wohin sie von der Tugend getrieben wird, allein sie wird beständig von den Klammern der Materie und dem Laster, welches als Substanz in derselben verbreitet liegt, festgehalten, und muß diese auf alle Weise zu überwinden suchen. Das Hauptziel ihres Strebens ist, wie bei den Indern überhaupt, endliche Freiheit des Geistes und Glükseligkeit, und die Mittel, die dahin führen, sind Beherrschung aller aus der Materie kommenden Leidenschaften und Sinneseindrüke, strenge, die Materie ertödtende Bußübungen, besonders aber auch eine ängstliche, übertriebene Schonung gegen die Thiere, auch bis zu den kleinsten Insecten herab. Was Augustin von den Manichäern verlangt, wenn sie ihre Grundsäze mit aller Consequenz befolgen wollten (*non parcere pediculis et pilicibus et cimicibus, et tantas ab eis molestias sine ulla caedis eorum licentia sustinere.* **Contra Adimant. c. 19.**), fand bei den Jainas wirklich statt. Bemerkenswerth sind besonders noch folgende Züge: Sie zerfallen im Allgemeinen in die Hörenden, als Laien, und die Strebenden, als Priester. Die Leztern stehen alle unter einem Oberpriester. Die ganze Secte theilt sich in eine strengere und freiere Partei. Sie verehren besonders ihre

24 ältesten Lehrer Tirthakaras, **Reinmacher**, die sich durch ein strenges Leben selbst vergöttert hatten. Dargestellt werden diese Heiligen als colossale Statuen, ohne Bekleidung, weil ihr heiligster Grad Naktheit verlangt, wie deren einst 72 in einer Gallerie an dem Hauptorte ihres Cultus zu Balligota in Maisore, nahe bei Seringapatnam, zusammenstanden. Man vergleiche oben S. 300. f. S. Bohlen a. a. O. Th. I. S. 352. f. Sie nennen sich nicht blos Jainas nach ihrem ersten Lehrer Jina (siegreich), sondern auch Syauras: bezeichnet sie dieser leztere Name vielleicht als Sonnenanbeter? Da sie wahrscheinlich in den ersten christlichen Jahrhunderten vom Buddhaismus, als dieser in Indien unterdrükt wurde, ausgingen (Bohlen a. a. O. S. 357.), so ließe sich wohl denken, daß gerade diese Secte besonders es war, in welcher der Buddhaismus zur Gestaltung des Manichäischen Systems mitwirkte.

Ich glaube die in so vielen einzelnen Puncten nachgewiesene Uebereinstimmung der beiden verglichenen Systeme ist so groß, daß der Schluß aus ihrer innern Verwandtschaft auf ein äußeres Verhältniß der Abhängigkeit des einen vom andern wohl nicht zu gewagt ist. Wir können aber noch weiter gehen, und das aus innern Gründen wahrscheinlich Gewordene auch auf äußere Zeugnisse stüzen, und gerade dieser für die Genesis des Manichäischen Systems so wichtige Punct ist es, in welchem die so oft einer nicht auszugleichenden Disharmonie beschuldigten morgenländischen und abendländischen Berichte, richtig aufgefaßt, auf eine überraschende Weise zusammenstimmen.

Es ist schon bemerkt worden, daß nach den morgenländischen Schriftstellern Mani, als er sich wegen seiner Neuerungen in Persien nicht mehr sicher sah, sich nach Hindustan und in die nordöstlich von Hindustan gelegenen Länder, nach Turkestan und Khatai (das nördliche China), begab. Es sind dies im Allgemeinen die Länder, in welchen

der Buddhaismus in verschiedenen Formen schon seit alter Zeit die herrschende Religion geworden war, und es ist wohl nicht zu zweifeln, daß Manes sich diese Länder zu seinem Aufenthalt hauptsächlich deswegen wählte, weil er hier seinen Zwek, als Reformator und Religionsstifter aufzutreten, am sichersten zu erreichen glaubte, sey es nun, daß er schon während eines früheren Aufenthaltes mit dem in diesen Ländern herrschenden Religionssystem bekannt geworden war, oder sie jezt erst mit der Hoffnung betrat, mit dem System, das er sich auf eigenthümliche Weise gebildet hatte, Eingang zu finden, und es in das Leben der Völker einzuführen. Daß er sich in dieser Hoffnung nicht täuschte, daß er hier überall weit leichter, als es ihm in Persien gelang, für seine religiösen Ideen einen Anknüpfungspunct fand, wird von den morgenländischen Geschichtschreibern ausdrüklich gemeldet. Dabei erzählen sie noch Folgendes, was theils an sich, theils in Beziehung auf das so eben Bemerkte nicht ohne Interesse ist: Als Mani lange Zeit die östlich gelegenen Länder durchwanderte, bemerkte er in einem Gebürge eine große Höhle, die in ihrem Innern eine schöne Fläche, eine herrliche Luft und frische Wasserquellen hatte. Sie hatte nur einen einzigen Eingang. In diese Höhle brachte Mani, ohne daß jemand davon wußte, so viele Lebensmittel, als er nöthig zu haben glaubte, um davon ein volles Jahr leben zu können. Hierauf sagte er seinen Schülern, daß er sich in Himmel erheben müsse und daselbst ein Jahr verweilen werde. Nach Verfluß dieses Jahres werde er wieder auf der Erde erscheinen, und ihnen die Geseze bringen, die er von Gott erhalten werde. Am Anfange des zweiten Jahrs nach seinem Verschwinden sollen sie an dem bezeichneten Orte bei der Höhle ihn erwarten. Nachdem Manes dies gesagt hatte, entzog er sich dem Anblik der Menschen, und verbarg sich in der Höhle, wo er ein volles Jahr damit beschäftigt war,

Bilder von außerordentlicher Schönheit in eine Tafel einzugraben. [32]) Es ist dies die Tafel, die man in der Folge Ertenki-Mani nannte. Als die bestimmte Zeit verflossen war, erschien er in einiger Entfernung von der Höhle, in welcher er bisher verborgen gelebt hatte, und hielt in der Hand eine Tafel mit eingegrabenen Bildern, auf die man die Worte anwenden konnte: „die Folge der Jahrhunderte bringt tausend Bilder, aber sie verschwinden schnell wieder, nicht Eines dauert längere Zeit, als das Bild, das wir sehen, wenn wir in einen Spiegel bliken. Als man die Bilder der Tafel allgemein bewunderte, erklärte Mani, daß er sie vom Himmel gebracht habe, als Wunderzeichen zur Bestätigung seiner Lehre. Es gelang ihm, dadurch die Bewohner jenes Landes zur Annahme seiner Religion zu bewegen. De Sacy a. a. O. S. 294. f. Herbelot **Bibl. Or.** S. 548. Es kann gewiß nicht für zufällig gehalten werden, daß eine Höhle ähnlicher Art auch dem Zoroaster zugeschrieben und als Mittel der Einführung seiner neuen Religion erwähnt wird. Porphyrius meldet in der schon früher theilweise angeführten Stelle **De Antro Nymph.** c. 6. nach Eubulus, Zoroaster habe in den Persien benachbarten Gebirgen eine natürliche blumen- und quellenreiche Höhle dem Allschöpfer und

32) *Sculpter des figures extraordinaires sur une planche* sagt Mirkhond nach De Sacy, obgleich auch nach Mirkhond a. a. O. S. 289. 294. Manes kein großes Talent im Mahlen hatte. — Selbst noch die afrikanischen Manichäer scheinen auf ein schönes und glänzendes Aeußere der Schriften ihres Meisters besondern Werth gelegt zu haben, weswegen Augustin Contra Faust. XIII, 6. von *codices multi tam grandes et tam pretiosi* spricht, und ihnen c. 18. den Rath gibt: *incendite omnes illas membranas elegantesque texturas, decoris pellibus exaequatas, ut nec res superflua vos oneret, et Deus vester inde solvatur, qui tanquam poena servili etiam in codice ligatus tenetur.*

Vater Mithras geweiht. Die Höhle trug nemlich das Bild der von Mithras geschaffenen Welt an sich, indem sie in ihrem Innern in symmetrischen Entfernungen die kosmischen Körper und Klimate symbolisch darstellte. Nach Zoroaster sey es überhaupt gewöhnlich geworden, Höhlen und Klüfte, natürliche oder durch Kunst gebildete, zu Mysterien zu gebrauchen. Porphyr beruft sich auf diese Zoroastrische Höhle zum Beweise dafür, daß die alten Theologen Höhlen für ein Symbol der Welt und der in der Welt wirkenden Kräfte gehalten haben: sie haben Höhlen im Ganzen und nach ihren einzelnen Theilen als heilige Symbole der Welt betrachtet. Auch die Höhle Mani's ist wohl nach der Beschreibung, die von ihr gegeben wird, und nach dem ganzen Character der Erzählung nicht als eine gewöhnliche Höhle anzusehen. Die kosmische Höhle, in welcher Zoroaster das ganze Weltall darzustellen wußte, soll ihn zugleich als Urheber des Religionssystems bezeichnen, das wir unter seinem Namen kennen. Da nemlich die Religionssysteme der Alten die Natur der Dinge zu ihrem Hauptgegenstand haben, und eine Darstellung des ganzen Weltsystems zu geben versuchen, so sind die Höhlen, deren Bewohner und Inhaber die Religionsstifter sind, nicht sowohl Symbole der Welt überhaupt, als vielmehr der Welt oder des Weltsystems, wie es in ihrem Geiste gedacht und in ihrem Religionssysteme construirt wurde. In der Beschreibung der Höhle Mani's ist die kosmische Bedeutung, die sie wahrscheinlich, wie die Zoroastrische, hatte, nicht mehr deutlich ausgedrükt, aber gleichwohl kennt die Sage Mani als Meister in der Kunst, die kosmischen Verhältnisse äußerlich darzustellen. Mani hatte, wie alle Orientalen von ihm rühmen, ein ungemeines Talent zum Zeichnen und Mahlen. Ein Kreis, welchen er mit freier Hand in noch so großem Umfange zog, war, wenn er nachher mit dem Zirkel gemessen wurde, vollkommen richtig. So entwarf er nun auch eine

Erdkugel mit allen ihren Kreisen und Abtheilungen. De Sacy und Herbelot a. a. O. Ohne Zweifel hatten auch die schönen Bilder des Ertenki=Mani nichts anders, als solche auf die religiöse Kosmologie sich beziehende Gegenstände zu ihrem Inhalt. Ein eigener Zug in der Erzählung von Mani's Höhle ist sein gerade ein volles Jahr dauernder Aufenthalt in ihr. Es liegt hier sehr nahe, Mani mit einem andern Religionsstifter des Alterthums zusammenzustellen, von welchem uns Herodot eine gleichlautende, zur Erläuterung dienende Sage aufbewahrt hat. Der Geschichtschreiber spricht IV, 94. f. von dem Glauben der Geten an Unsterblichkeit. „Sie glauben nicht, daß sie sterben, sondern der Abgeschiedene gehe zu dem Geist Zamolxis. Einige von ihnen halten denselben für einerlei mit dem Gebeleïzis. — Wie ich aber von den Hellenen gehört habe, die am Hellespontos und am Pontos wohnen, so war dieser Zamolxis ein Mensch und dienete als Knecht zu Samos, und zwar dem Pythagoras, Mnesarchos Sohne. Hier wurde er frei gemacht, und erwarb sich große Schäze, und mit diesen kehrte er zurück in seine Heimath. Und weil die Thraker eine so schlechte und rohe Lebensart führten, so baute sich dieser Zamolxis, der die jonische Lebensweise kannte, und mildere Sitten, als die thrakischen, weil er mit den Hellenen umgegangen, und mit einem der ersten Weisen der Hellenen, dem Pythagoras, einen Saal, wo er die ersten der Bürger bewirthete, und beim Mahle lehrte er sie, daß weder er selbst, noch seine Gäste, noch ihre Nachkommen auf ewige Zeiten jemals sterben würden, sondern sie würden an einen Ort kommen, wo es ihnen wohl seyn würde, immer und ewig. Während er aber das Besagte that, und also sprach, ließ er sich eine Wohnung machen unter der Erde, und wie seine Wohnung fertig war, verschwand er unter den Thrakern, und stieg hinab in seine Wohnung unter der Erde, und lebte daselbst drei Jahre, sie aber beklagten und bejammerten ihn, wie

einen Todten. Aber im vierten Jahr erschien er wieder unter den Thrakern, und so glaubten sie an das, was ihnen Zamolxis gesagt. So habe er es gemacht, sagen sie." „Was mich betrifft," sezt der Geschichtschreiber nach seiner Weise mit tiefem Blik in die Natur solcher Sagen hinzu, „so will ich zwar über ihn und über die Wohnung unter der Erde gerade nicht unglaubig seyn, ich habe aber auch keinen rechten Glauben daran. Doch scheint mir, daß dieser Zamolxis viele Jahre vor dem Pythagoras gelebt habe. Es mag nun einen Menschen Zamolxis gegeben haben, oder es mag eine Volksgottheit der Geten seyn: genug von ihm." Die Aehnlichkeit beider Sagen liegt am Tage. Beide reden von einem eine bestimmte Zeit dauernden Aufenthalt an einem verborgenen unterirdischen Orte (Hellanicus von Lesbos, der gleichfalls des Zamolxis Erwähnung that, sprach von Höhlen und Grotten, in welchen er den Geten die Weihen gezeigt habe, nach dem **Etymol. magn. s. v.** *Ζαμολξις*): beide Religionsstifter erwählten sich diesen Aufenthalt, um dadurch dem Inhalt ihrer Lehre eine höhere Beglaubigung zu ertheilen. Wir können aber diesen unterirdischen Aufenthalt der beiden Religionsstifter, von welchem die Sagen reden, nicht historisch, sondern nur mythisch verstehen. Die Höhle ist ein Symbol des in sich abgeschlossenen Weltganzen, aber ebenso gut auch ein Bild der Erde, sofern diese ihren Bewohnern nur einen dumpfen, dunkeln, höhlenartigen Aufenthaltsort gewährt [33]). Man beachte besonders die Beziehung, die der Aufenthalt in der Höhle auf den Glauben an Unsterblichkeit haben sollte. Im Gegensaz gegen das herrliche, selige Leben, das Zamolxis nach dem Tode verhieß, und das ja auch den Hauptinhalt der Lehre Mani's ausmacht, konnte das gegenwärtige irdische Leben nur wie ein Zustand erscheinen, in welchem der Mensch, wie in eine

---

33) Man vgl. z. B. den platonischen Mythus im Phädon c. 61. f.

Höhle eingeschlossen lebt, oder, nach dem von Mani so oft gebrauchten Bilde, einem in einem finstern Kerker Gefangengehaltenen gleicht. Vielleicht liegt auch dem Vorgeben, das die persische Sage Mani zuschreibt, daß er sich in den Himmel erheben werde, nichts anders zu Grunde, als der von ihm ausgesprochene und gelehrte Glaube, daß der Mensch nach dem Tode zu Gott gehe, und seinen irdischen Aufenthalt mit einem himmlischen vertauschen werde, und nur die Wendung, die der ganzen Sage gegeben ist, um Manes als einen das Volk verführenden und täuschenden Betrüger darzustellen, hat auch diesem Theile der Sage die Absicht eines Betrugs untergelegt. Was uns aber auf das Obige, wovon wir ausgegangen sind, wieder zurückführt, ist die historische Bedeutung des getischen Religionsstifters Zamolxis. Die Geten waren Nachbarn der in Europa und Asien so weit verbreiteten Scythen, und es zeigen sich uns bei allen jenen zur Zeit Herodots den Nordosten Europa's bewohnenden Völkern die deutlichsten Spuren eines aus dem höhern Asien stammenden religiösen Glaubens 34). Es gehört dahin vor allem der Glaube an Unsterblichkeit, der die Geten so auszeichnete, daß Herodot sie deswegen die *Γέτας ἀθανατίζοντας* nennt, und der damit so enge verbundene Glaube an Seelenwanderung, derselbe Glaube, der in den Religionen des Orients, besonders der brahmanischen und buddhaistischen so bedeutungsvoll hervortritt. Wenn wir auch nicht geneigt seyn können, den getischen oder scythischen Zamolxis für den uns bekannten Buddha zu halten, so verdient doch alle Aufmerksamkeit, daß er, wie Buddha, sowohl Gott

34) Wie deutlich kündigt sich, um nur dies Eine zu berühren, jener wunderbare Aristeas bei Herodot IV, 13. f. als einen Wiedergebornen nach dem Glauben der von Indien ausgegangenen Lehre an? Man s. hierüber Ritter Vorhalle europ. Völkergesch. Berl. 1820. S. 271. f.

als auch ein auf der Erde erschienener Religionslehrer und Religionsstifter ist, und dieselbe Lehre, die die Grundlehre des Buddhaismus ist, zum Hauptinhalt seiner Religion macht. Eine dem uns bekannten Buddha sehr nahe verwandte Gestalt, einen Vorläufer desselben, werden wir doch wohl mit Recht in ihm sehen dürfen, und insofern mag daher auch die Vergleichung der beiden gleichlautenden ihn und den Manes betreffenden Sagen nicht ohne ein für den Zwek unserer Untersuchung beachtenswerthes Moment seyn. Herodot hat gewiß sehr richtig geurtheilt, wenn er ihn für weit älter, als Pythagoras, erklärte. Der Samier Pythagoras, dessen Sklave Zamolxis gewesen seyn soll, erscheint auch hier, wie er uns so oft begegnet, nur als der mythisch idealisirte Träger der in die westlichen Länder verpflanzten ächt orientalischen Lehre von einem dem irdischen Leben vorangehenden und nachfolgenden höheren Seyn, welchem gegenüber das gegenwärtige irdische Leben nur ein traumartiges, dem Aufenthalt in einem dumpfen, düstern, unterirdischen Kerker vergleichbares Daseyn ist, oder nach Mirkhond's schönem, auf Mani's Bilder angewandten Spruche, ein, wenn auch verführerisches und reizendes, doch an sich eitles und nichtiges Bild.

Indem wir nun zu den abendländischen Zeugnissen und Berichten über den Ursprung der Manichäischen Lehre übergehen, wollen wir hier sogleich die merkwürdige Angabe voranstellen, die sich in den die Manichäische Lehre betreffenden Anathematismen findet. S. Galland. Bibl. T. III. p. 611. *Vetera monumenta ad haeresim Manichaeorum pertinentia I. Qualiter oporteat a Manichaeorum haeresi ad sanctam Dei ecclesiam accedentes scriptis errorem abjurare.* Hier wird dem den Manichäischen Irrthum Abschwörenden folgende weitere Abschwörungsformel vorgeschrieben: Ἀναϑεματίζω δὲ καὶ καταϑεματίζω Ζαράδην καὶ Βοδδᾶν, καὶ Σκυϑιανὸν, τοὺς πρὸ Μανι-

χαίων γεγονότας. Es kann keinem Zweifel unterworfen seyn, daß unter den beiden zusammengenannten Vorgängern Mani's, Zarades und Bodda, nur die beiden bekannten Religionsstifter, Zoroaster und Buddha, verstanden werden können, und es ist demnach hier mit klaren Worten ausgesprochen, was sich uns als das Resultat unserer bisherigen Untersuchung ergeben hat, daß der Zoroastrismus und Budthaismus die Elemente sind, auf welche das Manichäische Religionssystem zurükzuführen ist. Der Dritte, der neben Zarades und Buddha noch genannt ist, Scythianus, führt uns zu der in den Acta disp. Arch. enthaltenen Erzählung zurük. Archelaus schließt seine Unterredung mit Manes damit, daß er der versammelten Menge noch mittheilt, was er über Mani und seine Lehre von einem der Begleiter gehört zu haben versichert. Cap. 51. f. Manes sey nicht der eigentliche Urheber der Lehre, die er vortrage, sondern ein gewißer Scythianus aus Scythien, der zur Zeit der Apostel der Urheber und Stifter dieser Secte war, und die Lehre von der Zweiheit der Principien zu verbreiten anfing, die er, wie alle Anhänger dieses Dogma's, von Pythagoras sich angeeignet habe. Keiner aber war noch in der Durchführung des Dualismus so weit gegangen, wie dieser Scythianus. Seiner Herkunft nach war er ein Saracene: zur Frau hatte er eine Gefangene aus der obern Thebais, die ihn bewog, dem Aufenthalt in den Wüsten Aegypten vorzuziehen, wo er mit der Weisheit der Aegyptier bekannt wurde. Ein glükliches Talent, ausgebreitete Kenntnisse, großes Vermögen waren die Vorzüge, die ihn auszeichneten. Sein Schüler war ein gewißer Terebinthus, der für ihn vier Bücher schrieb, das erste nannte er das Buch der Mysterien, das zweite das der Capitel, das dritte das Evangelium, und das lezte unter allen den Schazkasten. Nachdem sie einige Zeit zusammengewohnt hatten, beschloß Scythianus nach Judäa zu gehen, um sich mit den dortigen Lehrern zu unterreden, er

starb aber plötzlich, ehe er seinen Entschluß ausführen konnte. Sein Schüler Terebinthus flüchtete sich nach Babylonien, wo er sich in großen Ruf zu bringen wußte, indem er vorgab, er sey mit aller Weisheit der Aegyptier vertraut, und heiße nicht Terebinthus, sondern Budda: eine Jungfrau habe ihn geboren und ein Engel auf Bergen erzogen. Ein gewißer Prophet Parcus, und Labdacus, der Sohn des Mithras (nach Epiphanius **Haer. LXVI, 3.** waren beide persische Priester des Mithras), beschuldigten ihn der Lüge, und er hatte täglich mit ihnen lebhaften Streit, ließ sich aber nicht abhalten, vor ihnen seine Vorträge zu halten über das, was vor der Schöpfung war, über die Sphäre, und die beiden Lichter, aber auch darüber, wohin und wie die Seelen aus dem Leben scheiden, und wie sie wiederum in Körper zurükkehren, und über viel Anderes dergleichen und noch Schlimmeres, daß sich ein Krieg gegen Gott erhoben, und die Principien im Streit mit einander begriffen seyen. Durch alles dies wollte er für einen Propheten gehalten werden, da er aber heftigen Widerspruch fand, begab er sich mit seinen vier Büchern zu einer Wittwe, die er allein für sich gewonnen hatte. Bald darauf hatte er ein tragisches Ende. Als er eines Morgens, gewißer magischer Gebräuche wegen (durch die er den Sieg über seine Gegner zu erlangen hoffte nach Epiph. **Haer. LXVI, 3.**), einen hohen Söller erstiegen hatte, stieß ihn der gerechte Gott plötzlich durch einen Engel in die Tiefe hinab. Den entseelten Leib bestattete aus Mitleiden die Wittwe, in deren Hände nun alles, was Terebinthus aus Aegypten gebracht hatte, als reiche Erbschaft kam. Um nicht allein zu seyn, nahm sie einen als Sklaven gekauften Knaben von sieben Jahren, Korbicius mit Namen, zu sich, welchem sie die Freiheit gab, und Unterricht ertheilen ließ. Als der Knabe zwölf Jahre alt war, starb die Wittwe, und hinterließ ihm ihr ganzes Vermögen, mit welchem er nun auch die vier von Scythianus

verfaßten Bücher erhielt. Sobald er seine Gebieterin bestattet hatte, begab er sich in die Hauptstadt des persischen Reichs, wo er statt des Namens Corbicius den Namen Manes annahm, sich mit der Religion des Landes genau bekannt machte, aber noch weit sorgfältiger sich mit demjenigen beschäftigte, was er in den genannten vier Büchern fand, die die er nun übersezt und mit seinen eigenen Ideen bereichert, mit seinem Namen versah und für sein Werk ausgab. 35). Um alles dieß wußten die drei Schüler, die er hatte, Thomas, Addas und Hermas, die er, um seine Lehre zu verbreiten und Anhänger zu erhalten, auf die schon früher angegebene Weise aussandte.

Die Haupttendenz dieser Erzählung geht, wie leicht zu sehen ist, dahin, die Lehre Mani's als eine nicht erst von Mani herrührende, sondern durch ihn nur verbreitete und modificirte, ihrem wesentlichen Inhalte nach aber aus älterer Zeit von Hand zu Hand überlieferte darzustellen. Die eigentlichen Urheber derselben sollen Scythianus und Terebinthus seyn, unmöglich aber können wir diese beiden Vorgänger Mani's für historische Personen halten: schon der auffallende Anachronismus, den Scythianus in das Zeitalter der Apostel zu sezen, und doch schon kurze Zeit nach-

35) Daher haben die Hauptschriften Mani's dieselben Titel. Wie ihre Vierzahl der heiligen Vierzahl der Vedas analog ist, so drükt der Titel der einzelnen Schriften immer wieder denselben Begriff eines heiligen Religionsbuchs aus. Es könnte daher leicht der Zweifel entstehen, ob wir aus den verschiedenen Titeln und Benennungen auf ebenso viele dem Manes beizulegende Schriften schließen dürfen. Was aus diesen Schriften Mani's uns mitgetheilt ist, ist nur das Fragment aus dem Thesaurus bei Aug. De nat. boni c. 44. und der Anfang der Mysterien bei Epiph. LXVI, 13. und Titus von Bostra I. 5. S. oben S. 10. und S. 215. Die Kirchenlehrer hatten offenbar keine genaue Kenntniß der sämmtlichen Schriften, deren Verfasser Manes seyn sollte.

her seinen Nachfolger Manes auftreten zu lassen, muß uns die historische Wahrheit der Erzählung sehr verdächtig machen. Einen historischen Character trägt die Erzählung, so wie sie lautet, ihrer ganzen Beschaffenheit nach nicht an sich, versuchen wir aber, so weit es möglich ist, das Historische und Unhistorische zu scheiden, so scheint das Ergebniß nicht ohne Wichtigkeit für den Zwek unserer Untersuchung zu seyn. Die Vergleichung der beiden vorgeblichen Lehrer Mani's und der Schiksale, die sie gehabt haben sollen, läßt mich kaum zweifeln, daß beide eigentlich nur Eine Person sind, wer aber diese Eine Person ist, sagt uns wohl der von Terebinthus in der Folge angenommene Name Buddha deutlich genug. Daß wir an keinen andern Buddha zu denken haben, als an den bekannten Religionsstifter, beweist der merkwürdige characteristische Zug der Sage, Terebinthus habe, indem er den Namen Buddha annahm, zugleich vorgegeben, er sey von einer Jungfrau geboren [36]). Was den Namen Terebinthus betrifft, so stimmt auch Neander S. 816. der schon von Hyde, Bochart und Beausobre (T. I. S. 54.) gemachten Bemerkung bey, das griechische Wort *τερέβινθος* sey vielleicht nur Uebersezung des chaldäischen בּוּטְמָא, durch welches in den Targum's das hebräische אֵלָה, wiedergegeben, das die Alexandriner *τερέβινθος* übersezen. Es sey ganz natürlich, daß der Begleiter des Scythianus, da er seinen Namen von einem Baume hatte, welchen die Griechen *τερέβινθος* nannten, als er nach Babylonien kam, nach der Sprache des Landes sich Butema oder Butam nannte, woraus sodann das gräcisirte Buddas entstan-

36) Diese für den Buddhaismus characteristische Idee hat schon Hieronymus Contra Jovin. I. 26. hervorgehoben: *Apud Gymnosophistas Indiae quasi per manus hujus opinionis auctoritas traditur, quod Buddam principem dogmatis eorum e latere suo virgo generavit.*

den sey. Ich kann schon den Uebergang der erstern Form in die leztere nicht sehr natürlich finden, aber wie zufällig wäre dann auch die Veranlassung gewesen, daß auf Terebinthus die so characteristische Sage von der Geburt Buddha's übergetragen wurde? Ist es erlaubt, an die Stelle einer Vermuthung eine andere zu sezen, so möchte ich den Namen Buddha voranstellend mir die Sache lieber so erklären: das dem griechischen Wort *τερέβινθος* entsprechende hebräische אֵלָה hängt offenbar mit אֵל Gott zusammen. Der mit diesem Worte benannte Baum sollte wohl dadurch als ein Symbol des Göttlichen bezeichnet werden. In den ältesten Sagen des A. T. wird die Terebinthe nicht selten auf eine Weise erwähnt, die auf eine uralte religiöse Heiligkeit dieses Baumes schließen läßt, wie z. B. Gen. 35, 4. Jos. 24, 26, Jud. 9, 6. Die Verehrung gewißer Pflanzen und Baumarten gehörte überhaupt zur religiösen Sitte des frühesten Alterthums, besonders im Orient. Vgl. Rhode II. S. 313. Es mag daher nicht unwahrscheinlich seyn, daß die Terebinthe ein altes auch dem Buddha geweihtes Symbol war, wozu sie auch durch ihre hohe Gestalt, ihre immergrünen Blätter und ihr edles Harz (unser Terpentin) vorzugsweise geeignet war. Die mit einem andern Worte öfters zusammengesezte Wortform *ινθος* oder *βινθος*, auch *ινς*, verwandt mit dem in orientalischen Städte= und Ländernamen so oft vorkommenden *kand*, *kend*, welche Formen auch übergehen in die verwandten *certa*, *cirta*, kert, hat örtliche Bedeutung, und zwar häufig zugleich eine hieratische, so daß sie besonders einen einer Gottheit geweihten Ort oder ein Heiligthum überhaupt bezeichnet. Daher ist das Labyrinth der Ort der *λαῦραι*, Höhlengänge, Korinth ist der dem Koros, dem alten Sonnengotte, Tiryns der dem Tir oder Herakles geweihte heilige Ort. Vgl. Welcker die äschyl. Tril. Prom. S. 212. In diesem Sinne möchte ich daher auch das Wort *τερέβινθος* von dem unter diesem

Namen bekannten Baume verstehen, sofern der Baum ein dem Gotte Tir geweihtes heiliges Symbol war, der Gott gleichsam selbst in dem Baume wohnend gedacht wurde. Tir heißt bei den Orientalen der Planet Mercur S. Zendav. **III.** S. 66. Hammer Heidelb. Jahrb. 1823. S. 90. Aber auch Buddha wird mit dem Planeten Mercur identificirt. S. Bohlen das alte Indien Th **I.** S. 313. Ich kann mir daher die in der obigen Erzählung vorausgesezte Identität der beiden Namen Terebinthus und Buddha nur daraus erklären, daß das Wort Terebinthus überhaupt eine hieratische Bedeutung hatte, ein Heiligthum des Buddha, einen Diener des Gottes, einen von ihm gleichsam bewohnten Menschen, oder wohl auch eine Verkörperung des Gottes bedeutete.[37]). Der plözliche Tod des Terebinthus-Buddha gleicht dem plözlichen Verschwinden einer nur auf kurze Zeit in der Sinnenwelt erschienenen Gottheit, im Munde der Gegner aber hat es die Sage in das Gegentheil verwandelt, in einen von der strafenden Gottheit verfügten Act der Gerechtigkeit. Ebenso schnell schied Scythianus aus dem Leben. Ueber die Art seines Todes schweigen die Acta. Cyrill von Jerusalem aber (**Catech. VI, 22.**) läßt ihn eben so sterben, wie den Terebinthus (*νόσῳ θανατώσας ὁ κύριος ἔπαυσε τὴν λοιμώδη κατάστασιν*, womit Photius zusammenstimmt, der ebenfalls von einem *πικρὸς θάνατος* spricht). Das Ausführlichere gibt Epiphanius **Haer. LXVI, 3.** Als Scythianus gehört hatte, daß nach der Lehre des Gesezes und der Propheten nur Ein höchster Gott und Weltschöpfer sey, beschloß er nach Jerusalem zu reisen. Sobald er daselbst angekommen war, fing er an mit den Presbytern, die daselbst nach dem Gesez Mosis und der Propheten

pheten

37) Insofern könnte auch das chaldäische בוטְמָא (Terebinthe) mit dem Namen Buddha zusammenhängen.

pheten lebten, zu disputiren.[38]) „Wie könnet ihr Einen Gott behaupten, sagte er zu ihnen, der Tag und Nacht, Fleisch und Seele, Trokenes und Feuchtes, Himmel und Erde, Licht und Finsterniß geschaffen hat?" So offenbar sie ihm die Wahrheit darlegten, so schamlos beharrte er in seinem Widerspruch. Als er aber nichts ausrichtete, wollte er, als ein Meister in der Zauberei, welche verderbliche Kunst er aus indischer und ägyptischer Weisheit erlernt hatte, eine magische Erscheinung hervorbringen. Es mislang ihm aber auch dies, und er stürzte von dem Gipfel des Hauses, auf welchen er sich für seinen Zwek begeben hatte, jählings herab, und gab den Geist auf. Es ist dies, wie auch Epiphanius ausdrüklich bemerkt, völlig dasselbe Lebensende, das nachher den Terebinthus traf. Wie ferner Scythianus mit den Presbytern in Jerusalem, so disputirte Terebinthus mit den Priestern des Mithras über die Zweiheit der Principien (wobei übrigens nicht zu begreifen ist, wie persische Priester, selbst Dualisten, den Dualismus des Terebinthus bestreiten konnten). Beide Personen spielen völlig dieselbe Rolle, die nur deswegen auf zwei Personen vertheilt ist, um die neue Religion sogleich in ihrem ersten Keime mit den beiden Hauptreligionen der Länder, in welchen sie auftritt, der jüdischen (die hier zugleich auch für die christliche gilt), und der persischen in einen ihre Verwerflichkeit offenbarenden Conflict kommen zu lassen. Ebenso soll auch an den genannten vier Büchern Terebinthus neben Scythianus einen gewißen Antheil gehabt haben. Auch der Name Scythianus kann daher nur eine mit den beiden andern Namen übereinstimmende Bedeutung haben. Scythianus hieß so, nach den Acta, als geborner Scythe. Wir

38) Epiphanius, der auch hier zwar mit den Acta im Ganzen übereinstimmt, aber doch auch wieder manches Eigene hat, läßt den Scythianus wirklich nach Jerusalem kommen.

haben aber hier unter den Scythen, nach der bekannten weiten Bedeutung dieses Worts bey den Alten, an die mittelasiatischen Völker zu denken, bei welchen der Buddhaismus frühe Eingang fand. Saracene wird er zugleich noch genannt, entweder als Orientale schlechthin, oder als orientalischer Handelsmann [39]), wie ihn Epiphanius **a. a. O. c. 1. f.** beschreibt, wobei wir uns an den nach Ritters Untersuchungen (in der Erdkunde und Vorhalle) so bedeutenden Handelsverkehr der mittelasiatischen, dem Buddhaismus anhängenden Völker erinnern mögen. Sosehr daher auch die Erzählung in ihrer jezigen Gestalt ihren ursprünglichen historischen Grund verbirgt, ein Zusammenhang des Manichäismus mit dem Buddhaismus, eine Abkunft des erstern aus dem leztern ist dennoch als Thatsache der Ueberlieferung unverkennbar ausgesprochen. Es kann nicht ohne besondere Bedeutung seyn, daß in der Geschichte Mani's und des Ursprungs seiner Lehre der Name Buddha uns immer wieder begegnet. Die Schüler Mani's hießen nach den **Acta** Thomas, Addas und Hermas, aber Cyrill von Jerusalem **Catech. VI, 31.** sezt an die Stelle des Addas einen Buddas nach einer Lesart, die durch Photius und Petrus Siculus bestätigt wird (s. Beausobre **T. I.** S. 63. und Touttee zu der Stelle Cyr.) Ebenso nennen die Anathematismen bey Cotelier in den **Patres Apost. T. I.** S. 539. neben Thomas, dem Verfasser des Evangeliums der Manichäer, einen Buddas. Unter den Fragmenten der Briefe Mani's findet sich auch eines aus einem Briefe an einen gewißen Odas, welcher Name ebenfalls für gleichbedeutend mit dem Namen Buddha genommen wird (**Fabric. Bibl. gr. T. VII.** S. **316.**). Auf

39) Diese Bedeutung hatte der Name Saracene. Eusebius bemerkt in seinen Comment. zu Es. 13, 20. die hier genannten Araber seyen die jezigen Saracenen, οἱ παρ᾽ ἡμῖν καλούμενοι Σαρακηνοὶ, οἳ τὰς πραγματείας ποιούμενοι etc.

denselben Zusammenhang weist so manche abgerissene, da und dort vorkommende Notiz hin, wie z. B. der Syrer Ephraem die Irrlehre Mani's aus Indien ableitete (**Assemanni Bibl. Orient. T. I.** S. 122.), Suidas und Cedrenus den Manes sogar zu einem gebornen Brachmanen machten. Der Name Mani (Juwel) selbst, hat kürzlich Bohlen (das alte Indien Th. I. S. 374.) bemerkt, ist ein in Indien sehr häufiger Name [40]). Derselbe Forscher glaubt auf diese Weise auch über die drei Schüler des Häretikers, Addas oder Buddas, Thomas und Hermas, von welchen Mani den ersten nach Syrien, den zweiten nach Indien, den dritten nach Aegypten sandte (Theodoret. **Fab. haer. I, 26.**) ein willkommenes Licht geben zu können: „alle drei gehen ohne allen Zweifel auf eine und dieselbe Person, den indischen Buddhas, dessen Rolle in Aegypten bekanntlich Hermas übernimmt, und der uns in Indien unter dem Namen Tamas, dialectisch auch Gautamas und Dharmas verstümmelt, begegnet.“

Es ist in der obigen Erzählung noch etwas enthalten, was wir hier nicht ganz unbeachtet lassen können. So unbedeutend an sich ist, was von Scythianus gesagt wird, daß er eine Gefangene aus der obern Thebais, nach Epiphanius aus der Stadt Hypsela, zur Frau hatte, so bedeutsam scheint doch dieser Nebenzug der Sage zu seyn, wenn

---

40) Ueber die verschiedenen alten und neuen Ableitungen des Namens Manes (wobei die Gegner natürlich am liebsten an *μανια* dachten) oder Manichäus vgl. Epiph. Haer. LXVI. 1. (von einem babylonischen Wort, das *σκεῦος* bedeute) Cyrill von Jerus. Cat. VI, 24. (von einem persischen Wort, das soviel als das griechische *ὁμιλία* sey) August. De haer. c. 46. Contra Faust. XIX, 22. Beausobre T. I. S. 69. f. Paulus Heidelb. Jahrb. 1826. S. 942. (von מָנָח, *Mani chai* Austheiler des Lebens).

wir ihn weiter verfolgen, und in seinen historischen Zusammenhang hineinstellen. Epiphanius weiß genauer, daß sie zwar von großer Schönheit, aber von verdorbenen Sitten war, daß sie Scythianus, von ihrer Schönheit bezaubert, aus einem öffentlichen Hause, in welchem sie als feile Dirne war, zu sich nahm, in Freiheit sezte und heirathete. Diese Frau bringt den Vorläufer des Manichäismus in nahe Verbindung mit dem Vorläufer des Gnosticismus, dem berüchtigten Magier Simon, über welchen uns Epiphanius **Haer. XXI, 2.** Folgendes mittheilt: „Er verband sich mit einer umherschweifenden Frau, die Helena hieß, und aus der Stadt Tyrus stammte, und lebte mit ihr in unzüchtiger Lust zusammen. Seinen Schülern brachte er den fabelhaften Glauben bei, er sey die große Kraft Gottes, seine unzüchtige Frau aber wagte er den heiligen Geist zu nennen, und ihrer wegen sey er vom Himmel herabgekommen. „„In jedem Himmel, sagte er, nahm ich eine andere Gestalt an, nach der Gestalt der Bewohner jedes Himmels, um meinen Engeln verborgen zu bleiben, und zu der *Ἔννοια* herabzukommen, welche eben die Helena ist, die auch Prunikos und der heilige Geist heißt, durch welchem ich die Engel geschaffen habe, die Engel aber haben die Welt und den Menschen geschaffen.““ Diese Helena sey dieselbe, wegen welcher die Troer und Hellenen mit einander in Streit kamen. Als jene Kraft vom Himmel herabkam, nahm sie eine andere Gestalt an, und die Dichter redeten davon nur allegorisch. Denn diese vom Himmel herabgekommene Kraft, die Prunikos, von andern Häretikern Barbero oder Barbelo, genannt wird, entzündete in ihnen, als sie ihre Schönheit sahen, ein heftiges Verlangen nach ihr. Sie war aber deswegen gesandt, um die Archonten, die diese Welt geschaffen hatten, zu berauben. Eben diese Engel geriethen wegen ihr in Krieg. Sie selbst litt nichts, war aber die Ursache, daß sie sich gegenseitig ermordeten, wegen der Begierde, die sie ihnen nach ihr einflößte. Sie

hielten sie fest, daß sie nicht in die Höhe sich erheben und zurükkehren konnte, und es verband sich jeder mit ihr, indem sie alle mögliche weibliche Körper annahm, und von den weiblichen Körpern in verschiedene Körper der menschlichen und thierischen Natur und in andere Wesen überging, damit sie durch das, was sie selbst gegenseitig sich tödtend thaten, durch Vergießung des Bluts, sich selbst verminderten, und sie selbst, auf diese Weise ihre Kraft sammelnd, wiederum in den Himmel sich aufschwingen könnte. Dieselbe, die schon zur Zeit der Hellenen und Troer war, und ursprünglich schon, ehe die Welt geschaffen wurde, hatte auch nach der Weltschöpfung durch die unsichtbaren Geister ganz das Gleiche gethan. „„Sie ist es, sagte er, die jezt mit mir ist, und wegen dieser bin ich herabgekommen, und sie erwartete meine Erscheinung. Denn sie ist die *Ἔννοια*, die bei Homer Helena heißt, und deswegen mußte Homer in seiner Schilderung von ihr sagen, daß sie auf einem Thurme stehe, und den Hellenen den Angriff der Phryger durch eine Fakel offenbare. Er bezeichnete nemlich durch die Fakel die Offenbarung des von oben herab gekommenen Lichts.““ Ebenso sagte auch der Zauberer (Simon) von dem aus Holz gezimmerten Pferde bei Homer, das die Griechen absichtlich gemacht glauben, es bedeute die Unwissenheit der Völker, und als die Phryger es hineinzogen, hatten sie sich das eigene Verderben hergezogen. So ziehen auch die Völker, d. h. die Menschen ohne die Erkenntniß, die er ihnen gebe, wegen ihrer Unwissenheit, sich das Verderben zu. Auch von der Athene, sagte er, sie sey dieselbe, die von ihnen *Ἔννοια* genannt werde, indem er die Worte des Apostels Paulus auf sie anwandte: Ziehet an den Harnisch des Glaubens und den Helm des Heils, und die Schienen und das Schwerdt und den Schild. Alles dies sey eine mystische Darstellung der Gestalt der Athene. Deswegen nannte er die Frau, die er aus Tyrus mit sich genommen hatte, mit

demselben Namen, wie die alte Helena, und trug auf sie alle mögliche Namen über, den Namen Ἔννοια, Athene, Helena und andere, und wegen dieser wollte er herabgekommen seyn. Auf sie beziehe sich auch, was im Evangelium geschrieben ist von dem irrenden Schaf. Auch ein Bild, das ihn selbst darstellen sollte, gab er seinen Schülern, und ließ sich von ihnen in der Gestalt des Zeus verehren, ein anderes Bild stellte die Gestalt der Athene dar, das seine Anhänger gleichfalls verehrten." Was Epiphanius über den Lehrbegriff des Magiers mittheilt, enthält besonders folgende für uns beachtenswerthe Lehren: Er nahm verschiedene Classen höherer Geister an, und verschiedene Himmel, und in jedes Himmelsfirmament sezte er eine bestimmte Classe von Engeln (*δυνάμεις*), welchen er eigene barbarische Namen gab. Diese Welt, lehrte er, sey geschaffen von bösen Geistern, als unvollkommenes Werk (*τὸν αἰῶνα τοῦτον ἀπὸ ἀρχῶν καὶ ἐξουσιῶν τῆς κακίας ἐν ἐλαττώματι κατεσκευασμένον*). Dem Fleische stehe nur Verderben und Untergang bevor, der Seele aber eine Reinigung, wofern sie nemlich durch seine Gnosis auf den Weg der mystischen Heilsordnung geleitet werde. Das Gesez leitete er nicht von Gott, sondern von einer linken Potenz (*ἀριστερὰ δύναμις*) ab. Auch die Propheten gehören nicht dem guten Gott an, sondern bald dieser, bald jener Potenz, und wie es ihm gut dünkte, theilte er der einen Potenz das Gesez, einer andern den David, einer andern den Esaias, wiederum einer andern den Ezechiel zu, und so führte er jeden Propheten auf eine eigene Potenz zurück. Alle aber leitete er von einer linken außerhalb des Pleroma befindlichen Potenz ab. Alle, die an das A. T. glauben, seyen dem Tod anheimgefallen." So weit Epiphanius. In der Hauptsache stimmen mit seiner Darstellung der Person und der Lehre des Magiers Simon die jedenfalls vormanichäischen Clementinischen Homilien ganz überein. Er war ein geborner Samariter, in

Alexandrien gebildet, und besonders in der Magie sehr stark. In eitler Einbildung wollte er für eine Kraft des höchsten Rangs gehalten seyn, und selbst höher stehen, als Gott, der Weltschöpfer. Bisweilen gab er vor, Christus zu seyn, und nannte sich den Stehenden, mit welcher Benennung er sich als denjenigen bezeichnen wollte, der immer stehen bleiben werde, und die Ursache des Verderbens und des Fallens, den Leib, nicht habe. Den Gott, der die Welt geschaffen, hielt er nicht für den höchsten, und glaubte keine Auferstehung der Todten. Jerusalem läugnete er, und sezte dafür den Berg Garizim an die Stelle. Statt des wahren Christus kündigte er sich an, und erklärte das Gesez nach eigener Willkühr allegorisch. Einen ganz eigenen Zusammenhang nehmen die Clementinen zwischen dem Magier Simon und dem Täufer Johannes an. Wie Christus nach der Zahl der zwölf Monate der Sonne zwölf Apostel hatte, so hatte Johannes mit Rüksicht auf den Mond dreißig die Herrschaft führende Männer, und in dieser Zahl war auch eine Frau mit Namen Helena. Der nächste und angesehenste nach Johannes war Simon. Nach Ermordung des Täufers Johannes nahm seine Stelle, während Simon sich in Aegypten auf die Magie legte, zuerst Dositheus ein, als aber dieser zur Einsicht kam, daß nicht er der Stehende sey, mußte er dem Magier weichen. Simon zog nun mit der Helena umher, und sagte von ihr, sie sey aus den obersten Himmeln in die Welt herabgekommen, als die Herrin, als die Allmutter Substanz und Weisheit, wegen dieser, behauptete er, haben Hellenen und Barbaren gestritten, durch ein Phantasiebild der Wahrheit getäuscht. Denn die wahre Helena war damals bei dem höchsten Gott. So wandte er griechische Mythen allegorisch an. Homil. II, 22. f. Es ist hier alles zusammengestellt, was sich bei Epiphanius und in den Clementinen über den Magier Simon Bemerkenswerthes findet, da es mit demjenigen, um was es uns hier zunächst

zu thun ist, sehr enge zusammenhängt. Es muß uns sogleich in die Augen fallen, daß die dem Scythianus zugeschriebene Frau dieselbe Gestalt ist, wie die Helena des Magiers Simon. Die eine, wie die andere, wird bald eine Gefangene, bald eine Hure genannt. Ihrer eigentlichen Bedeutung nach aber ist diese mythische Frau die von der obern Welt herabgekommene, in der Materie gefangengehaltene Weltseele. Es ist völlig dieselbe Gefangenschaft, von welcher bei Manes überall die Rede ist. Wie Manes von den Seelen sagte, sie seyen Schafe unter Wölfe gesandt, so wird hier die in die Materie dahingegebene, gleichsam in eine öde Wüste verstoßene Weltseele das irrende oder verlorene Schaf des Evangeliums genannt. Es geht aber der Begriff der Gefangenschaft in den Begriff der Unzucht über, sofern die göttliche Seele, von der Materie berührt, auch durch sie verunreinigt wird, und einer Welt anheimgefallen ist, die nach Manes das Erzeugniß Unzucht treibender Dämonen ist. Da sie einmal mit der materiellen Welt sich verbunden hat, so muß sie auch die Repräsentantin derselben seyn, und in demselben Sinne, in welchem in der Apokalypse die dem Christenthum feindliche Welt die babylonische Hure genannt wird, wird hier die Welt im weitesten Sinn, sofern sie als das von Gott abgewandte, für sich seyende Reale nur das Nichtige ist, mit demselben Bilde der Unreinheit und Verdorbenheit bezeichnet. In dem Namen *παμμήτωϱ οὐσία, σοφία, ἅγιον πνεῦμα* (als weibliches Wesen gedacht s. oben S. 223.) erscheint sie deutlich als Weltseele. Der Name *Ἔννοια* (gleichbedeutend mit der *Ἐνθύμησις* der Valentinianer) drükt vollkommen den Begriff der indischen Maia aus, sofern die Maia die eigentliche Idee ist, mittelst welcher das Urwesen alles erschuf, als es durch Contemplation das Nichtseyn zum Seyn gestaltete, weswegen sie besonders als Mutter höherer We-

sen betrachtet wird [41]). Nach den Acta c. 9. hatte die Weltseele bei den Manichäern verschiedene Namen: *νοῦς, ἔννοια, φρόνησις, ἐνθύμησις, λογισμός*. Ueber die Namen *Προυνικὸς* und *Βαρβηλὼ* vgl. Beausobre T. II. S. 326. Nitzsch Theol. Studien Leipz. 1816. S. 42. 56. Thilo Acta Thom. S. 133. Neander Gnost. Syst. S. 257. Der Grundbegriff ist durchaus derselbe, welchen die Gnostiker mit ihrer Sophia-Achamoth verbanden, die schon mit der Manichäischen Weltseele zusammengestellt worden ist, und es sind ganz dieselben gnostisch-manichäischen Lehren von der aus dem göttlichen Wesen herabgekommenen Seele, der sie zurückführenden Kraft, der Unreinheit des Fleisches, der Reinigung der Seelen durch Wanderung, die auch in dem Lehrbegriff des Magiers Simon die wesentlichen sind. Was aber die Person des Magiers Simon selbst betrifft, welchem wir wegen seines Verhältnisses zu Scythianus und Terebinthus-Buddha noch einige Aufmerksamkeit schenken müssen, so kommt schon, was er nach der Apost. Gesch. 8, 9. 10. von sich ausgab, er sey *μέγας τις*, oder *ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ καλουμένη μεγάλη*, der buddhaistischen Vorstellung eines aus der Lichtwelt sich herabsenkenden und verkörpernden Lichtstrahls sehr nahe. Man beachte aber weiter folgende Züge: Nach den Clementinen hieß der Vater Simons Antonius, seine Mutter Rachel, in den Recognitionen aber II, 14. werden ihm die Worte in den Mund gelegt: *ne putetis, quod generis vestri homo sim, ego neque magus sum, neque amator Lunae* (Luna wird in den Recogn. die Helena oder *Σελήνη* genannt s. c. 8.), *neque Antonii filius. Ante enim, quam mater mea Rachel conveniret*

41) Bohlen das alte Indien Th. I. S. 312., wo auch die aus Joh. Lydus De mens. S. 236. Ed. Roether hieher gehörige Stelle angeführt ist: *Μαῖα· ἡ τὰ ἀφανεῖ κεκρυμμένα εἰς τὸ ἐμφανὲς προάγουσα.*

cum eo, adhuc virgo concepit me, cum esset in potestate mea, vel parvum esse vel magnum, et hominem inter homines apparere. Humana de me ipso mentitus sum. Auch Simon wollte also, wie Terebinthus-Buddha, ein von einer Jungfrau Geborner seyn. Die Wunder des Magiers (vgl. **Recogn. II, 15. f. Hom. II, 32.**) haben große Aehnlichkeit mit dem buddhaistischen Riti Chubilghan. Vgl. Schmidt Forschungen S. 175. 241. Das Ende Simons soll im Allgemeinen dasselbe gewesen seyn, wie das des Scythianus und Terebinthus-Buddha. Als er sich in Rom vor der versammelten Menge durch seine magische Kunst fliegend in die Lüfte erhob, um in den Himmel zu gelangen, stürzte er plötzlich herab, und lag mit zerbrochenen Gliedern auf dem Boden. **Constit. Apost. VI, 9.** Der Magier Simon gilt bei den Kirchenlehrern allgemein als Stammvater aller gnostischen Häresen, als *pater omnium haereticorum*, wie ihn Irenäus (**III. praef.**) nennt. Aber ebendeswegen wurde er ein prototypisches Wesen, das zum Träger alles dessen gemacht wurde, was man als wesentlichen Inbegriff der gesammten Gnosis betrachtete. Vgl. Krabbe über den Ursprung und den Inhalt der apost. Constit. Hamburg 1829. S. 184. f. Die Hauptquelle für unsere Kenntniß der Lehren des Magiers sind die Clementinen. Wir würden aber sehr irren, wenn wir den hier geschilderten Magier Simon völlig identisch mit der aus der Apostelgeschichte bekannten historischen Person nehmen wollten. Die Lehrsäze, die ihm in den Clementinen, dem ihn bestreitenden Simon Petrus gegenüber, in Mund gelegt werden, lassen sich ohne Mühe als Lehrsäze der auf ihn folgenden Gnostiker nachweisen, und der Verfasser der Clementinen gibt selbst den deutlichsten Wink, daß er den Magier als ideales, prototypisches Wesen behandelte, wenn er den Petrus **Hom. XVI, 21.** weinend und seufzend vor dem versammelten Volk sagen läßt: „Wäre es doch mit Simon genug der versuchenden Reden wider Gott! aber

es werden nach des Herrn Wort falsche Apostel und Secten und Herrschsüchtige kommen, welche, wie ich vermuthe, von Simon ausgehend ihm helfen werden, wider Gott zu reden." Diese Aeußerung hat der Verfasser offenbar im Blik auf die Gnostiker der folgenden Zeit dem Magier in den Mund gelegt. Ja, Simon ist nicht blos das ideale Vorbild der Gnostiker geworden, sondern wie er sich selbst nach der Apostel-Geschichte die große Kraft Gottes nannte, so ist auch dieser Begriff idealisch weiter ausgebildet worden. Er selbst ist die höchste aus Gott emanirte, die Welt zu Gott zurükführende Kraft, und die Gattin, die ihm zur Seite steht, ist die zwar auch aus Gott emanirte, aber mit der Materie vermischte Seele, die durch jene andere göttliche Emanation erst wieder befreit werden muß. So stellen sich uns in dem Magier Simon und seiner Gattin Helena, wie in Scythianus und der mit ihm verbundenen Frau die beiden göttlichen Emanationen dar, auf deren Verhältniß sich die gnostisch-manichäische Weltentwiklung bezieht.

Orientalische, insbesondere indisch-buddhaistische Religions-Ideen bliken hier überall durch. Selbst die bildliche Vorstellung, welche die den beiden Vorläufern des Gnosticismus und Manichäismus beigesellten Gattinnen ausdrüken, scheint den religiösen Sagen des Buddhaismus nicht fremd zu seyn. So heilig im Buddhaismus das ehelose Leben ist, so hat doch Buddha selbst nicht blos eine Gattin, sondern auch, wie Krischna, eine ungemein große Zahl von Beischläferinnen. Rhode über relig. Bildung, Myth. und Phil. der Hindus Th. I. S. 279. Die große Zahl der Geliebten Krischna's und sein Verhältniß zu ihnen, wird in den indischen Religionsschriften selbst bildlich genommen: sie sollen nur die durch die Maia in der Mannigfaltigkeit der realen Formen erscheinende Sinnenwelt darstellen (Rhode a. a. O. Th. II. S. 178.). Welchen andern Sinn könnte dieselbe Sage in Beziehung auf Buddha haben, wenn auch

gleich später der so üppig wuchernde Mythus den ursprünglichen Sinn verhüllt hat? Anders als bildlich, können doch solche Sagen nicht genommen werden. Die bildliche Vorstellung eines Raubs begegnet uns in der Sage von dem Kampfe Buddhas mit den Assuras, der in Buddhas Geschichte eine nicht unwichtige Stelle einnimmt. Als Buddha nach seinem Tode mit seinen Begleitern die Erde verließ, um seinen Wohnsiz auf dem Gipfel des Meru zu nehmen, vertrieb er die alten Bewohner. Für diese vom Meru vertriebenen Nats (Geister), die Assuras, bildete sich nun eine neue Welt unter dem Meru, die Assura-Welt. Aber Buddha raubte nun auch dem Assura-König seine schöne Tochter, es entstund ein heftiger, anfangs für Buddha unglüklicher Krieg, aber der Assura-König wurde besiegt und unter dem Meru zu bleiben gezwungen. Rhode a. a. O. Th. I. S. 301. Buddha gewann hier wohl nur wieder, was der feindliche Assura-König zuvor geraubt und sich angeeignet hat, die göttliche Weltseele, die durch Buddha wieder zurükgeführt werden soll. In der Sage der Brahmanen ist es Brahma selbst, der einen Theil der geschaffenen Welt (die unterste Welt) entwendet, und sich dafür den strengsten Büßungen unterwerfen muß. Rhode Th. II. S. 63. Ich führe alles dies, was seiner Natur nach keine bestimmtere Nachweisung, außer durch die einfache Combination, zuläßt, nicht in der Absicht an, um darauf irgend ein besonderes Gewicht zu legen, demungeachtet scheinen mir auch solche Züge nicht übersehen werden zu dürfen.

Eine eigene Erscheinung ist es, daß der Magier Simon seine Helena für die Helena des trojanischen Kriegs erklärte, und demnach auch in dieser dieselbe Idee ausgedrükt fand, die er seiner Helena beilegte. Man könnte sehr geneigt seyn, hierin nur eine willkührliche Deutung des Magiers zu sehen. Haben wir aber den Magier Simon in den Clementinen und bei Epiphanius nicht blos für das Individuum

der Apostelgeschichte, sondern für eine die Gnostiker überhaupt repräsentirende Collectivperson zu halten, so kann auch jene Idee nicht blos eine zufällige individuelle Meinung seyn, sie muß einen tiefern reellern Grund haben, und wir können sie nur als eine allgemeinere, dem Gnosticismus überhaupt eigenthümliche Ansicht nehmen. In der That scheint mir hierin eine Idee ausgesprochen zu seyn, in welcher der Gnosticismus den ursprünglichen Sinn des höhern mythischen Alterthums sehr richtig aufgefaßt hat. Was der Magier von dem Scheinbild der Helena, dem εἴδωλον Ἑλένης gesagt haben soll, hat, wie bekannt ist, auch der alte Dichter Stesichorus aus Himera gesagt. Er hatte, wie Plato im Phädrus (S. 243.) erzählt, die Helena geschmäht, als Ursache des troischen Kriegs und so vieler Uebel. Da er nun der Augen beraubt wurde, dichtete er sogleich seine bekannte Palinodie: „Unwahr ist diese Rede, denn nie bestiegst du die zierlichen Schiffe, noch kamst du je zur Feste von Troja," und wurde hierauf wieder sehend. Es war daher nach Stesichorus nur das Schattenbild der Helena, um das unter den Trojanern, aus Unkunde der wahren, solcher Streit entstund, wie Plato De Rep. IV. S. 586. sagt, wo er mit diesem Beispiel den Saz erläutert, daß Schattenbilder der wahren Lust Thoren so oft wahnsinnige Leidenschaften zu sich einflößen und der Gegenstand heftigen Streites werden. Derselben Sage von der Helena folgte Euripides in seiner Tragödie dieses Namens, indem er nur den Namen der Helena den Preis des Kriegs zwischen den Hellenen und Troern werden läßt (v. 32. f.), während die Helena selbst in einer Wolke von Hermes nach Aegypten, wie auch schon Herodot weiß und II, 113. ausführlich erzählt, in das Haus des Proteus gebracht wird. (Man vgl. ferner die von Heindorf und Ast zum Phädr. a. a. O. citirten Stellen, wozu auch noch Sextus Empir. L. VII. 180. 255. f. gehört). Ueber den Begriff, welchen wir mit dem

εἴδωλον der Helena zu verbinden haben, gibt uns den besten Aufschluß Eustathius zu der Stelle der Odyssee IV, 121. Οἱ μεθ᾽ Ὅμηρον διὰ τὸ εἰς σελήνην ἀλληγορεῖσθαι τὴν Ἄρτεμιν σεληναίαν ἄνθρωπον τὴν Ἑλένην ἐπλάσαντο, ὡς ἐκ τοῦ κατὰ σελήνην κόσμου πεσοῦσαν, καὶ αὖθις δὲ ἄνω ἁρπαγῆναι αὐτὴν ἐμυθεύσαντο, ἐπειδὰν δὲ ἐκείνην αἱ τοῦ Διὸς ἠνύσθησαν βουλαί. Homer vergleicht in der genannten Stelle der Odyssee die Helena mit der Artemis. Wie nun die Artemis, eine σεληναία ἄνθρωπος, und aus der Mondwelt herabgekommen, selbst eine Personification der sublunarischen Welt ist, so gilt dasselbe auch von der Helena, die ja schon ihrem Namen nach die Mondsfrau ist. Sie stellt in sich die sublunarische Welt, die Welt der sinnlichen Erscheinung dar: da nun aber diese nach der höhern Ansicht des Alterthums ein zwar schönes, aber doch nur nichtiges Scheinbild ist, so ist auch die Helena nur ein εἴδωλον. Herabgekommen aber ist sie als Scheinbild in diese Welt des Scheins nur wie durch eine feindliche Gewalt, die sie raubte und entführte, und so muß sie nun gleich einer Gefangenen in der Welt, wie in einer umlagerten Stadt weilen, bis die Zeit der Befreiung oder Rükkehr kommt und Zeus Wille vollendet ist. Dieser Zeitpunct aber tritt nicht eher ein, als bis der in dem homerischen Epos so schonungslos wüthende Krieg die Edelsten hinweggerafft, und zahllose Seelen dem Leben entsendet hat. Sie selbst hat durch ihr täuschendes Bild den männermordenden Krieg erregt, nur um sie (τὸ περιμάχητον εἴδωλον, wie Plato De Rep. a. a. O. sie nennt,) streiten die mit der Blindheit dieser Scheinwelt geschlagenen Völker, um sie bei sich zu haben, und bei sich festzuhalten, aber auch hier wird, wie in dem obigen Manichäischen Mythus, was der erregten Sehnsucht ein Mittel des Festhaltens seyn soll, der Weg, auf welchem das vergeblich Erstrebte entschwindet. Je mehr die Seelen aus dem Leben und dieser zeitlichen Welt wie-

der entschwinden, der Lichtgeist entflieht, oder wie Euripides Hel. v. 39. sich ausdrükt, die Mutter Erde von der zu großen Menge der Menschen erleichtert ist, desto mehr ist dadurch der hier unten gehaltenen Göttin der Zeitpunct der Rükkehr herbeigeführt. Es ist Zeus Wille vollendet (Διὸς ἐτελείετο βουλή), da sie nur für eine bestimmte Periode hier unten seyn soll. Wie das εἴδωλον herabgekommen ist, so geht es auch wieder zurük, εἰς αἰθέρ' οἴχεται νεφέλης ἄγαλμα Eurip. Hel. 1219. Was nach dieser Ansicht ein bloßes εἴδωλον der Helena ist, ist auf der andern Seite doch wieder die Helena selbst, und von der Helena selbst wird dasselbe gesagt, wie von ihrem Bilde. Daran müßen wir uns erinnern, um, was Herodot von dem Aufenthalt der Helena in dem Hause des Proteus sagt, richtig zu verstehen. Die Helena wird auch hier wider ihren Willen eine bestimmte Zeit zurükgehalten. Der ägyptische Proteus aber ist, ob ihn gleich Herodot ganz als menschlichen König darstellt, doch ebenso gut eine reinmythische Gestalt, wie die übrigen, die in dieser sogenannten ältesten Königsgeschichte der Aegyptier vor ihm und zunächst nach ihm sind, kein anderer, als der homerische Proteus, das Symbol der in alle mögliche Formen sich verwandelnden Erscheinungswelt, woraus nun von selbst erhellt, was der Mythus sagen will: die Helena sey, während ihr Bild die um Ilion Streitenden umschwebte, in dem Hause des Proteus gewesen. Das Haus des Proteus ist eben die Sinnenwelt selbst in der ganzen Mannigfaltigkeit ihrer Formen, und sie selbst, die Bewohnerin dieses Hauses, fällt mit ihr im Begriff zusammen. Ebenso deutet sich nun auch dies von selbst, daß die Helena nicht blos als Geraubte und Entführte, als Gefangene und Festgehaltene, sondern auch als verführerische Buhlerin geschildert wird. Haben wir einmal ihren Grundbegriff richtig aufgefaßt, und in ihr dasselbe Wesen erkannt, wie in der gnostisch-manichäischen Lichtjungfrau, oder der

Simonianischen Helena, so vereinigen sich alle einzelne Züge leicht und ungesucht zu Einem Ganzen. Dasselbe Schauspiel aber, das die Ilias in ihrer Helena vor uns aufführt, wiederhohlt sich uns in den Hauptgestalten der Odyssee. Die Rükkehr der Heroen von Ilion stellt denselben Lebenskampf dar, wie der Streit um Ilion. Auch hier ringt eine in die arge, feindliche Welt gleichsam hinausgeworfene göttliche Kraft, um aus dieser Welt wieder erlöst zu werden und „aufzuathmen vom Drangsal.“ Der mit Sturm und Wogen, mit allen Elementen rastlos kämpfende, selbst in die Unterwelt hinabgeführte, in den Banden der materiellen Sinnenwelt gefangene, einen ganzen Cyclus von Leiden durchlaufende, vielduldende Odysseus ist ein wahres Gegenbild des aus der Sphäre des Physischen in das Ethische hinübergetragenen Manichäischen *Jesus patibilis*, während die andere Seite seines Wesens, die von lüsternen Freiern umschwärmte und umlagerte, aber das helle Licht der Besonnenheit, der Athene gleich, stets in sich bewahrende Penelope die edlere Gestalt der Helena in sich darstellt, bis endlich die Heimkehr des Helden zum lieben Lande der Väter (φίλην εἰς πατρίδα γαῖαν, die Manichäische *transfretatio patriae*), den so vielfach verschlungenen Schiksalsknoten löst, die Gefangene befreit, die Getrennten vereinigt, und der vom Lebens- und Todesbogen geschnellte Pfeil[42]) durch die Oehre der zwölf Streit-

42) Der Pfeil ist ein altes Symbol der durch das Leben der Wanderung siegreich hindurchdringenden Seele. Man vgl. Herod. IV, 81. (soviele Menschen, soviele Pfeilspizen sind in dem Schiksalskessel). Nichts anders bedeutet der Hyperboreer Abaris, der Pfeilfahrer, welchen Plato Charmid. S. 158. mit Zamolxis zusammennennt. Wenn Gott die Seele entsendet, sendet er sie wie einen abgeschossenen Pfeil, der die Räume der Welt durchdringen soll. Die Oehre der zwölf Streitärte, die der Odysseuspfeil durchfliegt, entsprechen den zwölf Manichäischen Aeonen oder Secula.

Streitärte siegreich zum Ziele hindurchdringt. Es liegt hier überall dieselbe Weltansicht zu Grunde, und es ist nicht blos willkührliche allegorische Deutung heidnischer Mythen, wenn die Gnostiker in ihnen solche Hauptideen ihrer Systeme wiederfanden, sondern sie hatten dazu volles Recht. Sie begegnet uns immer wieder in so vielen einzelnen zerstreuten Bruchstüken, in welchen wir sie oft nur sehr unvollständig wieder erkennen können. Wollten wir das Bild der Buhlerin in dem obigen Sinne weiter verfolgen, so dürfte auch die jüdische Helena Rachab, die nach der jüdischen Volkssage in der ganzen Zeit, in welcher die Israeliten in der Wüste unstet umherirrten, Unzucht getrieben haben soll (s. Meuschen zu Matth. 1, 23.), und nach der Sage im Buche Josua 2, 1. f. in dem jüdischen Ilion Jericho mit den feindlichen Kundschaftern ebenso verkehrt, wie die griechische in dem troischen, mit dem rothen Seil, wie mit dem Faden der Ariadne, die Rettung sichert, und in der befehdeten und umlagerten Stadt so lange weilt, bis diese in der vom Schiksal bestimmten Zeit, beim siebenten Posaunenschall (der ἐσχάτη σάλπιγξ, dem Symbol des siebenten oder lezten Jahrtausends, der Vollendung der großen Weltwoche), zusammenstürzt, und sie, die Bewohnerin, mit denen vereinigt wird, zu welchen sie eigentlich gehört, — es dürften die ägyptischen Königstöchter, die mit dem Lohne ihrer Unzucht Pyramiden (Symbole des Kosmos) erbauen (Herod. II, 126. vgl. 121.), nicht unbeachtet bleiben. Auch an die ganz verwandte Bedeutung, die die mythische Idee eines Raubs in dem bekannten Mythus von der Demeter-Persephone und in den analogen Mythen hat, begnüge ich mich, hier blos zu erinnern.

Die mehreren Forschern zur Ueberzeugung gewordene Ansicht, daß die Religionssysteme des höhern Orients, insbesondere die indischen, auf die Erscheinungen, die sich uns in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung auf dem Gebiete der christlichen Religionsgeschichte zeigen, einen nähern Ein-

fluß gehabt haben, findet noch immer, so vieles auch für sie zu sprechen scheint, von manchen Seiten Widerspruch. Neuestens hat auch Gieseler (Theol. Stud. und Krit. Jahrg. 1830. 2s Heft, S. 378.) aus Veranlassung der schon oben genannten Abhandlung Schmidts über die Verwandtschaft der gnostisch-theosophischen Lehren mit den Religionssystemen des Orients, vorzüglich des Buddhaismus, sich gegen die Voraussezung eines solchen Einflusses erklärt, und die Meinung ausgesprochen, „die Gnosis lasse sich vollkommen begreifen, wenn man sie als eine durch das Hinzutreten des Christenthums veranlaßte neue Entwiklung des philonischen Platonismus betrachte, welche in Syrien noch durch den persischen Dualismus modificirt wurde. Wir können die Genesis der gnostischen Ideen aus den bezeichneten Wurzeln zu deutlich verfolgen, als daß wir uns genöthigt sehen sollten, eine äußerlich gar nicht nachzuweisende Abhängigkeit von Indien [43]) anzunehmen, aus welcher denn doch immer nur einige ihrer Lehren sich herleiten lassen würden, während die übrigen dieser Ableitung auf das entschiedenste widerstreben.“ Wollte man auch dieser Behauptung in Beziehung auf den Gnosticismus vollkommen beistimmen, so verhält es sich doch der Natur der Sache nach mit dem Manichäismus ganz anders, der zwar in seinem Fortgang in den westlichen Ländern sich sehr weit verbreitet hat, in seinem Ursprung aber ganz dem höhern Orient angehört. Aber auch, was den Gnosticismus betrifft, scheint es mir sehr zweifelhaft, ob der philonische Platonis-

43) So allgemein kann diese Behauptung in keinem Falle gelten, da von dem Gnostiker Bardesanes wenigstens Porphyrius De abst. ab esu anim. IV, 17. ausdrüklich meldet, daß er mit Indern Umgang gehabt habe: *Βαρδεσάνης ἀνὴρ Βαβυλώνιος ἐπὶ τῶν πατέρων ἡμῶν γεγονὼς καὶ ἐπιτυχὼν τοῖς περὶ Δαμάδαμιν* (vgl. über diesen Namen Bohlen I. S. 73.) *πεπεμμένοις Ἰνδοῖς πρὸς τὸν Καίσαρα.*

mus uns nicht auf einen zu beschränkten Standpunct stellt, um die große Sphäre der gnostischen Systeme und Ideen gehörig zu überschauen, und in die so reiche Eigenthümlichkeit des hier sich entfaltenden Lebens einen tiefern Blik zu werfen. Gerade in dieser Beziehung scheint mir das Verhältniß des Gnosticismus zum Manichäismus, der auf der einen Seite unter jenen Gesichtspunct nicht gestellt werden kann, auf der andern aber doch seiner Natur nach dem Gnosticismus so nahe verwandt ist, höchst beachtenswerth zu seyn, und die Ueberzeugung sehr nahe gelegt zu werden, daß diese Einwirkung, die uns im Manichäismus am nächsten und unmittelbarsten entgegentritt, auch schon im Gnosticismus, wenn auch auf andre mehr mittelbare Weise stattgefunden hat. Hauptsächlich auch in dieser Absicht habe ich wiederhohlt auf die Berührungspuncte aufmerksam zu machen gesucht, die der Manichäismus mit den Lehren der Gnostiker und insbesondere mit der Lehre der Clementinen darbietet, welche leztern mir für eine umfassende Beurtheilung der ganzen Erscheinung des Gnosticismus, in welchen sie als ein eigenes höchst wichtiges Glied eingreifen, noch nicht genug gewürdigt zu seyn scheinen. Die ganze hier niedergelegte eigenthümliche Weltansicht [44]), der dem Manichäischen so ähnliche Emana-

44) Zur Vergleichung mit der Manichäischen Lehre hier nur noch einige Andeutungen: Gott ist das glänzendste Licht, gegen welches selbst die Sonne Finsterniß ist. Hom. XVII, 7. Das Princip seiner nach außen gerichteten Wirksamkeit ist die mit ihm verbundene Seele, die als Monas auch zur Dyas wird, indem sie sich stets ausdehnt und zusammenzieht: ἐκτείνεται ἀπ' αὐτοῦ, ὡς χεὶρ δημιουργοῦσα τὸ πᾶν — μία οὖσα τῷ γένει, δυὰς ἐστιν· κατὰ γὰρ ἔκτασιν καὶ συστολὴν ἡ μονὰς δυὰς εἶναι νομίζεται Hom. XVI, 12.). In dem ganzen Umfang der geschaffenen Welt herrscht das Gesez des Gegensazes (der Syzygien): alles, obwohl von dem Einen Gott ausgehend, theilt sich in Entgegengeseztes (θεὸς

tismus und Dualismus, die Idee eines in verschiedenen Zeiträumen, in einer immer neuen Form (in den sieben

---

εἰς ὧν αὐτὸς διχῶς καὶ ἐναντίως διεῖλεν πάντα τὰ τῶν ἄκρων) in Himmel und Erde, Tag und Nacht, Licht und Feuer, Sonne und Mond, Leben und Tod, Männliches und Weibliches, (ὁ ἄρσην ὅλως ἀλήθεια, ἡ θήλεια ὅλη πλάνη Hom. III, 27.), Rechtes und Linkes II. 15. Noch genauer entspricht dem Manichäischen Dualismus die Lehre der Ebioniten, wie sie Epiphanius gibt Haer. XXX, 16.: δύο τινὰς συνιστῶσιν ἐκ θεοῦ τεταγμένους, ἕνα μὲν εἶναι Χριστὸν, ἕνα δὲ τὸν διάβολον, καὶ τὸν μὲν Χριστὸν λέγουσι τοῦ μέλλοντος αἰῶνος εἰληφέναι τὸν κλῆρον, τὸν δὲ διάβολον τοῦτον πεπιστεῦσθαι τὸν αἰῶνα ἐκ προσταγῆς δῆθεν τοῦ παντοκράτορος. Wie nach Manes das Feuer das dämonische Element ist (von den abgefallenen Seelen sagte Manes in der Ep. fund. [s. oben S. 113.] daß sie *igneo spiritui obsecutae sunt*), so ist es auch nach den Clementinen die Natur der Dämonen. Hom. IX, 9. Die Seelen, ihrem Wesen nach Licht (XI, 9.), sind mit dem Hauche Gottes umkleidet, aus Gott ausgeflossen, desselben Wesens mit Gott (XVI, 16. III, 20.) und kehren in Gott wieder zurük (XVII, 10.). Die reine Seele des nach dem Bilde Gottes geschaffenen Urmenschen erscheint, um ihre Rükkehr zu fördern, wiederholt unter den Menschen. Es ist der Geist Adam's oder Christi (der göttliche Menschengeist), der von Anfang an mit veränderten Namen und Gestalten die Weltperioden durchläuft (τὸν αἰῶνα τρέχει), bis er zur bestimmten Zeit, um seiner Mühsale willen mit Gottes Erbarmen gesalbt, die ewige Ruhe findet III, 19. 20. Die gegenwärtige Welt verhält sich zur künftigen, wie die Frau zum Manne (die Kinder, die jene als Mutter gebiert, nimmt dieser als die seinigen auf), wie Ungewißheit zur Erkenntniß, wie Mühseligkeit zur Ruhe. — Bey der Erwähnung dieser Berührungspuncte mit dem Manichäismus kann ich nicht umhin, hier noch eine Parallele zu der Manichäischen Idee von der Mutter des Lebens in ihrem Verhältniß zu dem Urmenschen anzuführen. Es ist das von Nitzsch

Säulen der Welt Hom. XVIII, 13.) sich verkörpernden göttlichen Propheten und Religionsstifters, solche und so viele

in den Theol. Studien Leipzig 1816. zum Gegenstand einer eigenen Untersuchung gemachte Theologumen von der Mutterschaft des πνεῦμα ἅγιον, nach dem bekannten Fragment aus dem Evangelium καθ' Ἑβραίους bei Origenes (in Ioh. s. Nitzsch a. a. O. S. 13.), wo der Soter sagt: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου, τὸ ἅγιον πνεῦμα, ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου, καὶ ἀπένεγκέ με εἰς τὸ ὄρος μέγα Θαβώρ. Nitzsch vermuthet S. 20. mit Recht, daß dieses Evangelium den Ebionitischen Judenchristen angehörte. Die weibliche Natur des πνεῦμα ἅγιον kann gewiß nur aus der Identität des πνεῦμα ἅγιον mit der σοφία erklärt werden. Nach den Ebioniten war das Princip der göttlichen Wirksamkeit die σοφία oder das πνεῦμα. Man vgl. die Clementinischen Homilien XVI, 12.: εἷς ἔστιν ὁ τῇ αὐτοῦ σοφίᾳ εἰπών· Ποιήσωμεν ἄνθρωπον. Ἡ δὲ σοφία ὥσπερ ἰδίῳ πνεύματι, αὐτὸς ἀεὶ συνέχαιρεν· ἥνωται ὡς ψυχὴ τῷ θεῷ. Den von Gott gebildeten Menschen, Adam-Christus, ließ die Weisheit hervorgehen, auf dieselbe Weise, wie nach Manes der Urmensch aus der Mutter des Lebens hervorgeht (γνόντα τὸν ἀγαθὸν πατέρα τὸ σκότος ἐν τῇ γῇ αὐτοῦ ἐπιδεδημηκὸς, προβάλλειν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν, λεγομένην μητέρα τῆς ζωῆς, καὶ αὐτὴν προβεβληκέναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον. Acta disp. Arch. c. 7.). Der Inhalt des Fragments selbst scheint mir die Verklärung Christi als einen Typus desjenigen Moments darzustellen, in welchem der von der Macht der Finsterniß hartbedrängte und niedergedrükte Erlöser durch die Hülfe des πνεῦμα ἅγιον aus seiner tiefen Erniedrigung wieder emporgehoben wird. Es ist derselbe Moment, in welchem nach Manes das ζῶν πνεῦμα dem Urmenschen zur Hülfe herabgesandt wurde, und ihm die Rechte reichte (δέδωκεν αὐτῷ δεξιὰν, καὶ ἀνήνεγκεν ἐκ τοῦ σκότους Acta a. a. O.). Nach Irenäus I, 14. nahm der Valentinianer Marcus die Verklärung Christi auf dem Berge, auf welchen Christus nach dem sechsten Wochentage hinaufgestiegen seyn

untergeordnete Züge [45]) weisen auf eine Quelle hin, die derselben Quelle, aus welcher der Manichäismus geflossen, wenigstens sehr nahe zu liegen scheint, und es käme hier nur darauf an, die dazwischen liegenden Mittelglieder, die jene ursprüngliche Weltansicht der mosaisch-jüdischen näher gebracht haben, genauer zu erforschen [46]). Die in eben diesen Homilien zwar durchaus bestrittene, aber gleichwohl den in ihnen vorgetragenen Gnosticismus so nahe berührende Lehre des Magier Simon [47]) bietet ohnedies, wie schon gezeigt worden ist, so vieles dar, was in der engen Sphäre des jüdisch-christlichen Religionsgebiets und des philonischen Platonismus nicht befriedigend auf seinen Ursprung zurükgeführt werden kann.

---

sollte, um am siebenten auf ihm zu bleiben, als Typus der Epochen des Weltlaufs (s. Massuet zu Iren. a. a. O.). Die schon oben erwähnte ebionitische Vorstellung, nach welcher dem männlichen Christus das πνεῦμα ἅγιον, als weibliches Wesen, zur Seite steht, ist nur als eine Modification derselben das πνεῦμα ἅγιον, als weibliches Wesen, als Mutter des Lebens, als Weltseele (ψυχὴ heißt ja die σοφία in den Hom. a. a. O.) als schöpferische und bildende Kraft auffassenden Idee anzusehen. Die ganze Vorstellung gehört sichtbar einer Sphäre an, in welcher die Naturansicht über das Christliche noch sehr das Uebergewicht hatte.

45) Wie namentlich Fleisch und Nahrungsmittel aus dem Thierreich zu genießen, als etwas widernatürliches, was den Menschen in die Gewalt der Dämonen dahingibt, untersagt wird. Hom. VIII, 15, 19. Die Ehe ist zwar erlaubt, ja sie wird sogar besonders empfohlen, aber gleichsam nur als das geringere Uebel zur Verhütung der πορνεία, der größten aller Sünden nach der Idololatrie, betrachtet. III, 68.

46) Einen Beitrag dazu gibt meine Abhandlung De Ebionitarum origine et doctrina ab Essenis repetenda (Tüb. Osterprogr. 1831.)..

47) Mit Recht hat schon Wolf in seinem Manichaeismus ante Manichaeos Hamb. 1707. S. 175. unter den christlichen Vorläufern den Magier Simon vorangestellt.

Ja, wäre es auch nur der mit dem Wesen des Gnosticismus so enge zusammenhängende Doketismus, um welchen es sich hier handelt, wer kann die innere Verwandtschaft mit der den indischen Religionssystemen zu Grunde liegenden Weltansicht verkennen, und wie auffallend tragen auch schon die philonischen Theophanien das Gepräge derselben an sich (Neander Gnost. Syst. S. 23.)? Verschiedenheiten, wie solche überall stattfinden, wo religiöse Ideen und Ansichten auf vielfach verschlungenen Wegen, unter dem Einfluß einer lebhaft bewegten Zeit, sich mittheilen und verbreiten, durch verschiedene Mittelglieder hindurchgehen, und mit neuen Elementen sich verbinden, sollen hier keineswegs übersehen werden, aber ebenso einseitig und der Natur der Sache widerstreitend wäre es, nur bei den Differenzen stehen zu bleiben, und um dieser willen von der Einheit und Uebereinstimmung, die sich dem Blik in die weitere Ferne darbietet, keine Kenntniß nehmen zu wollen. Zeigt sich uns schon in der vorchristlichen Zeit, wenn die Resultate einer Reihe von Forschungen nicht schlechthin geläugnet werden sollen, ein weit innigerer, vielseitigerer und weiter zurükgehender Zusammenhang des religiösen Lebens der alten Völker, als man bei der Beschränktheit des frühern Standpuncts ahnen konnte, wie sollte ein solcher Einfluß in Beziehung auf diejenige Zeit in Zweifel gezogen werden, die ganz die Tendenz hatte, das Alterthümliche wieder hervorzurufen, das Zerstreute zu concentriren, und was als bloße Ueberlieferung mitgetheilt war, auf seine Quelle zurükzuführen, und zum hellern Bewußtseyn zu erheben?

Welche Stelle der Manichäismus, seinem allgemeinen Geist und Character nach betrachtet, in der Geschichte der Religionen einnimmt, bedarf nach allem Bisherigen keiner weiteren Erörterungen mehr. Er steht ganz auf jener merkwürdigen Grenzscheide, die die vorchristliche Welt von der

christlichen, die alte Zeit von der neuen, immer entschiedener trennte. Was von dem neuerwekten Platonismus gilt, kann mit demselben Rechte auch vom Manichäismus behauptet werden. Der eine wie der andere erscheint uns, dem Christenthum gegenüber, als ein großartiger Versuch, in welchem der der vorchristlichen Welt eigenthümliche Naturgeist der Religion auf den Hauptpuncten seines großen Gebiets, hier auf griechischem Boden, dort im fernen alterthümlichen Orient, seine lezten Kräfte sammelte, um sich dem durch das Christenthum hervorgerufenen Geist in einem auf Leben und Tod gewagten Kampfe entgegenzustellen. Hier war es die griechische Philosophie, die alles, was sie Wahres und Schönes erzeugt hatte, auf Einem Puncte vereinigte, dort die alte Weisheit des fernen Orients, die mit ihren großartigen Naturanschauungen und glänzenden Phantasie-Gebilden den Geist des Menschen aufs neue blenden und fesseln wollte. Der große Gegensaz zwischen Geist und Materie, über welchen das religiöse Leben der alten Welt nie hinauszukommen vermochte, und der ebendaher über der Speculation nie den wahren innern Mittelpunct der Religion finden ließ, ist durchaus die Sphäre, in welcher sich auch der Manichäismus bewegt. Indem er aber, in diesen Gegensaz hineingestellt, seine höchste Aufgabe nur darin fand, die beiden einander entgegengesezten Principien gegenseitig zu vermitteln und auszugleichen, die bestehende Welt als das gemeinsame Product der beiden höchsten Factoren darzustellen, vom Geiste zur Materie, von der Materie zum Geist einen Uebergang zu gewinnen, wurde ihm der Geist zur Materie und die Materie zum Geist. Der Manichäismus hat, wie die gegebene Darstellung zeigt, eine materialistische Tendenz, die auf einzelnen Puncten des Systems mit einem auffallenden Uebergewicht hervortritt, und sich am deutlichsten in der von den Gegnern mit Recht geltend gemachten und von den

Manichäern nie völlig abzuweisenden Behauptung zu erkennen gibt, daß der Geist von der Materie beflekt und verunreinigt werden könne. Dies sezt einen körperlichen materialistischen Begriff von dem Wesen der Gottheit voraus, der mit der Idee eines reinen Geistes sich nicht vereinigen ließ, und Augustin konnte mit gutem Grunde den Manichäern entgegenhalten (**Contra Secund. c. 20.**): *Quid incorporeum intelligere poteritis, qui Deum incorruptibilem nondum creditis?* Demungeachtet würde man das Manichäische System sehr einseitig beurtheilen, wenn man den eigentlichen Character des Systems nur nach dieser materialistischen Seite bestimmen, und behaupten wollte, es habe das reingeistige Seyn völlig aufgehoben, die Gottheit nur als materielles Princip genommen und die moralischen Verhältnisse durchaus in physische verwandelt. Fassen wir diese Ansicht in ihrer Spize auf, so handelt es sich immer nur um die Frage: ob, was Manes von der Gottheit Körperliches aussagte, vor allem jenes Licht, in das er das Wesen der Gottheit sezte, eigentlich oder uneigentlich zu nehmen ist? Da Manes und seine Schüler sehr bestimmt erklärten, daß das Licht, in welchem die Gottheit thront, über das sinnliche, materielle, unendlich erhaben, nur das intelligible Licht sey, so ist klar, daß sie die Gottheit nur uneigentlich als Lichtwesen darstellten. Das Licht sollte nur die bildliche Anschauungsform seyn, unter welcher die Gottheit aufzufassen ist, wenn wir einen bestimmten und lebendigen Begriff ihres geistigen Wesens erhalten wollen. Ebensowenig darf daher auch den aus dem Wesen der Gottheit ausgeflossenen Lichtseelen eine materielle Lichtnatur zugeschrieben werden, und es ist auf keinem Puncte des Systems zu vergessen, daß das Licht, das das Wesen der göttlichen Weltseele ist, nur symbolische Bedeutung haben soll. Auf der andern Seite kann aber auch nicht geläugnet werden, daß eben diese durch das ganze

System hindurchgehende so enge Verbindung des Bildes mit der Sache, die es bezeichnen soll, uns immer zweifelhaft läßt, wieweit, was ursprünglich nur als Bild genommen werden zu können scheint, dennoch als bloßes Bild gelten soll, es fließt mit der Sache selbst, die es bezeichnen soll, immer mehr in eine unzertrennliche Einheit zusammen. Es entsteht auf diese Weise, indem das Geistige nur unter bildlichen, der sinnlichen Anschauung entnommenen Formen dargestellt wird, wenigstens ein stetes Schwanken zwischen dem Materiellen und Immateriellen, in welchem das Geistige von dem materiellen Substrat, an das es als sein Symbol geknüpft worden ist, sich nie losreißen und in seinem reinen Begriff darüber erheben kann. Ebendies ist es, was ich als den eigentlichen Character des Systems betrachten möchte: das religiöse Bewußtseyn erscheint uns in demselben, gemäß dem Verhältniß, in welchem der Manichäismus zur alten Naturreligion steht, noch immer in einer bildlichen Verhüllung befangen, der Geist ist vermöge des Gegensazes, in welchem Geist und Materie zu einander stehen, an die Materie gebunden, das geistige Leben scheint nicht blos das Gegenbild, Analogon des Naturlebens zu seyn, sondern mit diesem ununterscheidbar zusammenzufließen, kaum als eine einer bestimmten Sphäre angehörende Modification desselben betrachtet werden zu können. Wie aber, dieser Betrachtung zufolge, der ursprünglich gesezte absolute Gegensaz zu einem blos relativen, der Geist in gewißem Sinne zur Materie wird (sofern ja Geist und Materie zusammen nur die lebendige, von der Weltseele, oder dem Lichtprincip bewegte Natur sind), so wird auf der andern Seite auch die Materie zum Geist. Um den einmal gesezten Gegensaz in seiner Strenge festzuhalten, wird auf die beiden einander entgegengesezten, aber in einem Mittlern sich ausgleichenden Begriffe, Geist und Materie, der Gegensaz des Guten und Bösen übergetragen. Auch die

Materie wird daher, sofern sie das Princip des Bösen ist, als ein selbstthätiges intelligentes Princip dargestellt, und der Unterschied zwischen den beiden Principien besteht, indem der Materie dieselben Eigenschaften zugeschrieben werden, die eigentlich nur dem Geist in seinem Gegensaz zur Materie zukommen können, zulezt nur noch darin, daß das eine im Guten ist, was das andere im Bösen ist. Es ist gewiß einer der am meisten characteristischen Begriffe des Systems, daß es die Materie als das selbstthätige Princip des Bösen darstellt, und den Begriff der Materie mit dem Begriff des Bösen identificirt. Aber auch hier kommt es aufs neue in Gefahr, seiner materialistischen Seite ein zu großes Uebergewicht einzuräumen. Ist die Materie an sich schon das Böse, so geht der ethische Begriff des Bösen, der Begriff der Sünde, verloren, das Wesen der Sünde besteht im Grunde nur in der Verbindung der Seele mit dem materiellen Leibe, die Sünde ist nicht sowohl eine ethische That, als vielmehr nur ein physischer Zustand. Gleichwohl dürfen wir hier so wenig als bei dem zuvor hervorgehobenen Puncte übersehen, wie sich das System dieses Materialismus immer wieder zu erwehren sucht, und es wäre unbillig und einseitig geurtheilt, ihm den ethischen Begriff der Sünde völlig abzusprechen, da es doch nicht umhin kann, die Sünde aus einem freien Acte der das Böse in sich aufnehmenden Seele abzuleiten. Allein, wie wir zuvor in Hinsicht der theologischen Seite des Systems den Character desselben in ein Schwanken zwischen dem Reingeistigen und Materiellen sezen mußten, so sehen wir auch auf seiner anthropologischen Seite das Ethische immer wieder mit dem Physischen zusammenfließen. Der Gegensaz, der sich im religiösen Bewußtseyn des Menschen darstellt, sofern der Mensch die Sünde, deren er sich bewußt ist, als seine eigenste und freieste, ganz in die Sphäre seines innern individuellen Lebens fallende That betrachtet, wird im Ma-

nichäismus aus dem Gesichtspunct eines außerhalb des Menschen vorgehenden Kampfes aufgefaßt. Der Kampf, in welchem die beiden das Wesen des Menschen constituirenden entgegengesezten Principien stets begriffen sind, soll ja vollkommen derselbe Kampf seyn, welchem das ganze Universum vermöge des Gegensazes der Principien unterworfen ist, der sich hier nur in der Sphäre eines individuellen Lebens reflectirt und concentrirt. Aber eben dadurch erhält nun das religiöse Bewußtseyn, wie es durch die Manichäische Weltansicht bestimmt wird, einen Character, der wenigstens von dem Character des christlich-religiösen Bewußtseyns wesentlich verschieden ist. Während das Christenthum das religiöse Bewußtseyn des Menschen nur auf den innersten Mittelpunct jedes individuellen Lebens richtet, und in den Gegensaz, in welchem sich das religiöse Leben bewegt, nichts aufnehmen läßt, was ihm eine andere als rein ethische Bedeutung gibt, oder die Thatsachen desselben in Momente eines außerhalb des Menschen erfolgenden Entwiklungsprocesses verwandelt, rükt dagegen der Manichäismus das religiöse Bewußtseyn aus seinem eigentlichen Mittelpunct in eine Sphäre hinein, in welcher das Individuelle in dem Allgemeinen aufgeht, der Gegensaz zwischen Sünde und Gnade, Fleisch und Geist, zum Gegensaz zwischen Geist und Materie, Licht und Finsterniß wird, und in dem endlichen individuellen Geist, der der Erlösung theilhaftig werden soll, reflectirt sich nur der allgemeine Weltgeist, der in den verschiedenen Formen des Naturlebens ebensosehr, als in der Reihe der Epochen der Weltgeschichte durch die mannigfaltigsten Gegensäze hindurchgeht, um durch die Vermittlung aller und die stets fortgehende Entwiklung des ganzen Weltlaufs die über alle Gegensäze erhabene Reinheit des Bewußtseyns zu gewinnen, die das endliche Ziel des Kampfes des Geistes mit der Materie ist. Je weniger diese rein specula-

tive Richtung der christlichen Theologie, wie die Geschichte derselben bis auf die neueste Zeit zeigt, jemals fremd geworden ist, oder überhaupt jemals völlig fremd wird werden können, da ja die Aufgabe vielmehr nur diese ist, den ethischen Geist des Christenthums nicht aufzuopfern, sondern die beiden Elemente einer ächt christlichen speculativen Theologie in das angemessene Verhältniß zu einander zu sezen, desto mehr wird auch stets dem Manichäismus die historische Bedeutung gesichert bleiben, die er nicht blos in der Geschichte der alten Religionen, sondern auch in der Geschichte der christlichen Theologie als eine beiden Gebieten auf gleiche Weise angehörende eigenthümliche Erscheinung ansprechen kann.

Register der wichtigsten Gegenstände*)

A.

B.

*) Was aus der Inhaltsübersicht zu ersehen ist, ist hier größtentheils übergangen.

**) Bei der S. 319. angeführten Stelle der Acta hat auch schon Semler Einl. in Baumgartens Untersf. Theol. Streitigk. Bd. I. S. 291. an *κέλυφος* gedacht.

*) Die vier dem Scythianus zugeschriebenen Religionsbücher hat auch schon Assemanni Bibl. Orient. T. I. Romae 1719. S. 122. mit den vier Vedas der Indier, mit welchen sie als Schriften Mani's oben S. 461. zusammengestellt worden sind, verglichen: „Verosimile est, quatuor libros ab ipso relictos eosdem esse cum illis, quos Brachmani jactant a Brahma fuisse conscriptos: par enim utrorumque numerus et idem argumentum" mit der allgemeinen Bemerkung: „utcunque res se habuerit, compertum est ab Europaeis viris doctissimis, Brachmanas cum Manichaeis in multis convenire. — Credibile est, hominem, qui Graecorum linguam et literas summo studio ediscere sategisset, Brachmanum et Gymnosophistarum sectas explorare haudquaquam neglexisse."

Druckfehler.

Seite	Lin.	statt	ist zu lesen
10	20	κοινοῦν	κοινωνεῖν
23	6	suassisset	suasisset
42	22	t. ingenitus	t. ingenita
140	14	lateinischen	lateinische
145	31	Gatten	Gattin
185	25	verschiedener Seite	verschiedenen Seiten
231	26	Einer	Einen
235	33	Maria	de Maria
271	12	ihr	ihnen
279	24	des	der
360	18	ascenscionis	ascensionis
420	30	Magie	Magier.



